ȘERBAN IONESCU

MORALA ORTODOXĂ

FAȚĂ CU

CELELALTE MORALE CONFESIONALE

— DUPĂ IZVOARELE LOR ORIGINALE —

— EDITURA CERCULUI DE STUDII SOCIAL-CREȘTINE —
— SOLIDARITATEA —

BUCUREȘTI
1941

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Studiul de față nu este o expunere integrală a celor trei sisteme de morală confesională, ci numai o punctare a diferențelor lor de structură ideologică. Aceste diferențe sunt de ordin esențial și nu numai pur formal.

Tipul veridic de viețuire creștină îl vom găsi în Ortodoxismul răsăritean, unde principiile creștine nu s'au lăsat mlădiate și fărămițate de elemente streine de natura lor.

Creștinismul ortodox nu a rămas o simplă credință, ce se purta pe deasupra apelor sociale, ci a pătruns în adâncurile lor, le-a infuzat și le-a spiritualizat. Între Ortodoxism și Românism, spre ex,. ca și între orice altă națiune și credința ei ortodoxă, nu poate surveni o „separatio" în comuniunea lor de existență seculară. Acolo, unde se 'ncearcă o secularizare a elementului ortodox, urmările sunt fatale pentru ființa însăși a națiunii.

Spre deosebire de Occident, Orientul își închiagă mult mai armonic în fundamentele lui esențele spirituale și cele naționale.

În acest studiu nu m'am ocupat și de latura mistică a Creștinismului. El va continua.

Îl supunem, totuș, cu încredere criticilor obiective, fără a se lăsa însă influențate de apriorismul lor confesional.

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

MORALA ORTODOXĂ FAŢĂ CU CELELALTE MORALE CONFESIONALE

Există o structură specifică a moralei creştine ortodoxe, care reiese din fundamentele ei dogmatice, din ordinea şi ierarhia ce se acordă izvoarelor ei de inspiraţiune, cum şi din practica, pe care şi-a însuşit-o dealungul veacurilor.

Deosebirile confesionale nu constau numai în articole de credinţă, felurit formulate dela confesiune la confesiune, ci şi în practici deosebite, ca o urmare directă a postulatelor lor dogmatice. Morala este exteriorizarea dogmei. Deosebirile de dogmă aduc după sine şi deosebite tipuri de viaţă creştină. Avem un tip de vieţuire ortodoxă, care diferă de cel romano-catolic sau de cel protestant.

În cele ce urmează, vom căuta să schiţăm aceste diferenţieri confesionale sub unghiul moral.

*

ELEMENTE STRUCTURALE

Datorită structurii lor specifice, moralele confesionale au primit în decursul timpului titulaturi deosebite, care oglindesc în parte această distincţiune organică.

Tradiţiunea bisericii noastre de Răsărit consacră denumirea de: *„Morală creştină"* sau *„Teologie morală ortodoxă"* [1]) disciplinii

1) Vezi tratatele de Morală ale lui Neagoe-Vodă-Basarab, 1512—1521, cu subtitlul: *„Tractat despre purtarea ce trebue să ţină un domn în timpul ospeţelor, în chip de povăţuire către fiul său Teodosie"; „Tractat despre onoarea ce trebueşte acordată slujbaşilor..."* şi *„Tractat despre generositatea domnească"*, publicate de B. P. Haşdeu în *„Arhiva istorică a Românieî"*, Tom. I, p. II-a, p. 111, 120. De asemeni: Tratatul de filosofie morală — al lui Io Dimitrie Constantin Voevod — cum îl numeşte Haşdeu în opul cit., intitulat: *Divanul sau Gâlceava*

ştiinţifice, care se ocupă cu expunerea sistematică a normelor morale, pe baza *Revelaţiunii dumnezeeşti*, cu scopul de a atinge *„desăvârşirea"* în această existenţă şi *„fericirea"* în viaţa viitoare.

Structura operilor morale în ortodoxism se remarcă prin predominarea învăţăturilor evanghelice la locul de frunte. Acolo, însă, unde se iau în considerare şi elementele înţelepciunii omeneşti, ele se adaogă spre confirmare a celor dintâi. *Logosul re-*

Înţeleptului cu lumea, ori Judeţul trupului cu sufletul — Iaşi, 1698 — Întâiu izvodite şi de Iznoavă din Vechiul şi Noul Testament şi a celor de pe dinafară înţelepţi cu destul înfrumuseţate. Adăogăm mai departe: *Morala creştinească sau Teologia Morală* de Filaret Scriban, Iaşi, 1855; *Teologia morală ortodoxă* de Augustin Scriban, Iaşi, 1889; *Principii de Morală Creştină*, după Vamva, trad. de Ilie Benescu, Bucureşti, 1855; *Manual de Morală Creştină*, de Arhim. Inocentie Moisiu, Iaşi, 1869; *Creştinească Învăţătură a Moravurilor* sau *Morala Creştină* de Teoctist Blajevici, Viena, 1865; *Morala Creştină* de Icon. Ştef. Călinescu, Bucureşti, 1878; *Prelegeri de Teologie Morală Ortodoxă* de Dr. Emilian Voiutschi, Cernăuţi, 1906; *Manual de Teologie Morală* de Dr. Athanasie Mironescu, Bucureşti, 1895; De acelaş autor: *Etica evoluţionistă* şi *Etica creştină*, Bucureşti, 1898; *Tratat de Morală Creştină* de I. B. M. — român unit din Vechiul Regat — Iaşi, 1900; *Etica Creştină* de Dr. Ioan Raţiu — român unit din Ardeal — Blaj, 1873; *Curs de Teologie Morală* de Arhim. Iuliu Scriban, Ed. II. Bucureşti, 1921; *Curs de Teologie Morală* — în manuscris — de Icon. C-tin Nazarie, Bucureşti, 1910; *Morala Creştină* de Dr. Ioan Mihălcescu, Bucureşti, 1931; *Morala Creştină* de Pr. P. Vintilescu, Piteşti, 1924; *Manual de Morală Creştină* de Profesorul Şerban Ionescu, Bucureşti, 1929, etc.

Deosebirea, pe care Athanasie Mironescu o face între „etic" şi „moral" ca având un sens specific din punct de vedere al uzului — pag. 2, op. cit. — este justă, numai temeiurile invocate sunt inacceptabile. Cuvântul *„etic"* ar sta, după acest autor, în înţeles opus cu *„fizic"*; iar numirea de *„etic"* ar fi mai semnificativă decât cea *„morală"*, întrucât o faptă *„etică"* poate fi bună sau rea, virtute sau păcat, pe când o faptă *„morală"* nu poate fi în acelaş timp rea sau păcat. De aci şi justificarea, după autorul nostru, pentru unii protestanţi şi romano-catolici de a substitui numirea de *„etică creştină"* celei de *„teologie morală"*. Motivele invocate de autor spre a deosebi între *„etic"* şi *„moral"* ni se par scolastice, iar substituirea, de care se aminteşte, este adevărată, numai, că ea corespunde altor temeiuri, după cum vom vedea mai departe.

La ortodoxii greci se menţine denumirea de *„etică"*. Vezi lucrarea lui Misail Apostolidu: Τῆς κατὰ Χριστὸν ἠθικῆς πραγματεία, Atena, 1847; idem: Prof. Andruţos: Σύστημα ἠθικῆς — Atena 1925. Autorul preferă termenul de „etic" celui de „moral", fiindcă după înţelesul lui omeric, el nu însemnează numai ceva esoteric, de: datină, obiceiu, etc., ci şi ceva lăuntric, de: opinie,

velator s'a descoperit dealungul vremii, într'o oarecare măsură, prin legea naturală, adică prin rațiunea și firea umană; însă desăvârșit, ni s'a arătat nouă prin Domnul nostru Iisus Hristos [2]).

În romano-catolicism, denumirea de *„morală"* alternează cu cea de *„etică"*, mai ales în timpurile mai noui [3]). *Toma din Aquino* integrează în concepția morală a creștinismului și etica aristotelismului. Ea ocupă un loc predominant în acest sistem. *„Etica către Nicomach"* a lui Aristot este produsul rațiunii omenești. Acest element devine fundamental pentru concepția moralei în romano-

---

caracter, fiind în legătură și cu virtuțile etice de care vorbește Aristotel. Vezi op. cit. Introducere.

La autorii ruși mai noui găsim de asemeni numirea de „etică". Vezi: Nicolas Berdiaeff: *„Essai d'éthique paradoxale"*. Tr. fr. Paris, 1935. Lucrarea e însă un tratat mai mult de: Filosofie morală, decât de: Morală creștină. Idem: Peter Kropotkin: *Ethik — Ursprung und Entwickelung der Sittlichkeit*, tr. germ., Berlin, 1925; idem: Christian Cornélissen: *Essai d'une Ethique Moderne — Les Générations Nouvelles* — Paris, 1935. Ambele tratate sunt lucrări de morală sociologică.

2) Vezi: S. Justini Phil. et Martyris: *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* — Migne, Patr. Gr. vol. VI, p. 474 — «Τί γὰρ; οὐχ οἱ φιλόσοφοι περὶ Θεοῦ τὸν ἅπαντα ποιοῦνται λόγον, καὶ περὶ μοναρχίας ἀυτοῖς καὶ προνοίας αἰξητήσις γίνονται ἑκάστοτε; Ἡ οὐ τοῦτο ἔργον ἐστὶ φιλοσοφίας ἐξετάζει περὶ τοῦ Θείου;».

In același senz răspunde Iudeului Trifon și Iustin în cap. II: «Ἔστι γὰρ τῶ ὄντι φιλοσοφία μέγιστον καὶ ὅσιοι ὡς ἀληθῶς οὗτοί ἐισιν, οἱ φιλοσοφία τὸν νοῦν προσεσχηκότες».

Ibid.: Athenagorae: *Legatio pro christianis.* Cap. IV, V, VI, IX etc. Migne, Vol. VII, p. 898. Ibid. Clementis Alex.: *Stromatum*, Liber I. Cap. II, V, VII, IX, XIX, etc. Astfel în cap. V: „Ἦν μεν, οὖν πρὸ τῆς τοῦ Κυρίου παρουσίας εἰς δικαιοσύνην Ἕλλησιν ἀναγκαία φιλοσοφία".

Ibid. S. Basilii Magni: *Sermo de legendis libris Gentium* — Πρὸς τοῦς νέους—. Ibid.: Aurelii Augustini: *De Civitate Dei*, Lib. XXI — Migne, Patr. Lat. Vol. XLI. Ibid.: Sf. Ioan Damaschin: Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως—Cap. V, Vol. XCIV. A se compara și Tratatele de Morală ale lui Neagoe-Basarab și „Divanul" lui Ioan Dimitrie Cantemir, pentru ierarhia ce o acordă acestor două elemente; ibid.: „Îndreptarea legii cu Dumnezeu" după care, înțelepția dreptății iaste să vadă lucrurile dumnezeești și omenești, adică dreptatea și nedreptatea — „Σοφία δικαιοσύνης, τό εἰδεναι τὰ θεῖα, καὶ τὰ ἀνθρώπινα πράγματα, καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον"— Glava II, al. 2. Peretz: Curs de istoria dr. rom., 3 vol. Idem.: A. Spullber: *Ecloga* și *Novelele lui Leon Înțeleptul.*

3) Vezi: *„Summa Theologica"* în *„Prima secundae"* apărută 1269—1270 și *„Secunda secundae"* 1271—1272, unde tratează morala generală și morala specială sub denumirea: *„Summa moralis universalis"*, și *„Summa moralis specialis"*.—Vezi:

catolicism. Lui i se adaogă elementul supranatural al credinții și grației dumnezeești, ca ceva necesar pentru realizarea integrală a idea-

---

Vol. II, p. 75, ibid: II-a, II-ae și Prologus la Secunda Secundae. Vol. III. Ed. Fretté et Maré, pag. 70. Paris, 1859. Idem.: Bussembaum Herman: *Medulla theologiae moralis*, 1665, 2 Vol.; Thomas Sanchez: *Opus Morale*, Granada, 1614; Gabr. Basquez: *Opusculum Morale*, 1617; Ferd. de Castropolaus: *Opus Morale*, Lugduni, 1631; Ant. de Escobar: *Liber theologiae moralis*, 24, S. I. *doctoribus reseratus*, Lugd. 1664; Thyrsus Gonzalez: *Fundamentum theologiae moralis*, Roma, 1694; Viva: *Cursus theologico-moralis*, Padua, 1737; Nic. Mazzota: *Theologia moralis*, 1748, Neapoli; Steph. Bauny; *Opera moralia*, Paris, 1640; Theophil. Reynaudus: *Moralis disciplina*, 1629, Lyon; Gabr. Antoine: *Theologia moralis universa*, Nancy, 1726; Ant. Terillus: *Fundamentum totius Theologiae moralis*, 1668, Lüttich; Paul Laymann: *Theologia moralis ex opperibus Suarezii*, Dilingae, 1663; Joh. Reuter: *Theologia moralis quadripartita*, Köln, 1750; S. Alphonsus Maria de Liguorio: *Theologia moralis*, Neapel, 1753; Gury: *Compendium theologiae moralis*, Roma, 1874; Lehmkuhl: *Theologia moralis*, Friburgi, 1883; K. Werner: *System der christlichen Ethik*, 1888; W. Gass: *Geschichte der christlichen Ethik*, 1881; J. Mausbach: *Katolische Moraltheologie*, 1902; Ern. Müller: *Theologia moralis*, ed. 8. 1899; M. Sailler: *Handbuch der christlichen Moral*, 1817; J. B. Hirscher: *Die christliche Moral* — 1835; Gousset Théod.: *Théologie morale à l'usage des Curés et des confesseurs*. Paris. 1845. Lacroix Claud.: *Theologia moralis*, Parisii, 1874, 4 vol.; Franc. Linsenmann: *Lehrbuch der Moraltheologie*. Frieburg, 1878; Hub. Simar: *Lehrbuch der Moraltheologie*, III Aufl. Frieburg, 1893; J. Er. Pruner: *Katholische Moraltheologie*, III Aufl. 1903; A. Koch: *Lehrbuch der Moraltheologie*, II Aufl. Frieburg, 1905; W. Herrmmann: *Römische und evanghelische Sittlichkeit*, III Aufl. 1903; Victor Cathrein: *Moralphilosophie*, 2 Bd., IV Aufl. 1904; C. Gutberlet: *Ethik und Naturrecht*, III Aufl., 1901; Joseph Mausbach: *Christlich-katolische Ethik* — bei Hinneberg—Berlin, 1909; Antonii Ballerini: *Opus theologicum morale*, Prati, 1899; Aloysius Sabeti: *Compendium theologiae moralis*, 1906, Ed. XXI; Rev. Thomas Slater: *A manual of Moral Theology*, New-York, 1908; Fr. Iosephus Calasanctius: *Compendium Theologiae Moralis*, Roma, 1909; Frassinetti: *Compendio della theologia morale*, ed. X, 1905; Fr. Adam Göpfert: *Moraltheologie*, III Bd. Paderborn, 1900; Dr. Alex. Nicolescu: *Teologia Morală*, Vol. I, 1918; P. Thimothée: *Theologia Moralis Universa*, Paris, 1904, 2 Vol.; P. Michel: *Theologiae moralis Principia*, 2 vol. Paris, 1900; D'Aertnys: *Theologia moralis*, 1898; Gabr. de Varceno: *Compendium Theologiae moralis*, VII ed., 1894; Donat: *Ethica*, 1921, Insbruck; Orzechowski: *Ethica*, Roma, 1925; Sortais: *La Morale*, Paris. 1924; Marcello Nivard: *Ethica*, Paris, 1928: Cronin: *The Science of ethics*, Dublin; Schilling Otto: *Moraltheologie*, München, 1927; Ferretti: *Institutiones philosophiae moralis*, Roma, III Ed., 1899; Janvier: *Exposition de la Morale catholique — Conférences*, Paris 1924; Noldin: *Summa theologiae moralis*, 3 Vol., 1930; Dom. M. Prümmer: *Manuale Theologiae Moralis*, 2 Bd., 1931, Frib., Ed. VII.

lului moral antic [4]). Denumirea de *„etică"* aparține, cum vedem, filosofiei grecești. Aristotel îi imprimă și numele și conținutul principial.

Cuvintele de: ἦθος — ἔθος — ἠθικός traduse în latinește prin: *mos* și *moralis* — au aceiași însemnare [5]). Prin tradiție s'au diferențiat. Operile de morală cu un substrat filosofic-religios, care au înodat firul cugetării lor morale de concepția unui Aristot, sau Plato, ori au clădit numai pe postulatele rațiunii omenești, au înclinat către această denumire de; *„filosofie morală creștină"* sau *„etică filosofică"* [6]). Din această cauză, moralismul romano-catolic

4) Vezi și Et. Gilson: *Saint Thomas d'Aquin* — Introd. p. 6, Paris, 1925: „Saint Thomas n'entendait pas montrer simplement, que l'homme grec pouvait à l'extrême riguer, s'accommoder du Christianisme, mais encore que le Christianisme lui etait necessaire, que seul il pouvait garantir complétement son idéal et en permettre l'integrale realisation".

5) Vezi: Cicero: *De Finibus*, cap. VI, VII, 1. ibid.; Quintilian: *Instit. orat.*, VI, c. 2. Totuși, cuvântul grec este mai bogat în nuanțări, însemnând: obiceiu, cămin, patrie, dar și: caracter, opinie, sentiment, principiu, moralitate — Vezi: Benseler: *Gr. D. Sch. Wörterbuch.* Leipzig, 1904.

6) Filosoful Paulsen întrebuințează pentru Morala Creștină numirea de: christliche Moral, iar pentru morala greacă, numirea de: griechische Ethik — Vezi: *System der Ethik*, Vol. I, p. 32. Ed. VIII, Berlin, 1906. De asemeni Victor Cathrein numește: Philosophia moralis: Moralphilosophie sau Ethik, preferind numele de: *„Moralphisolophie"* celei de *„Ethik"*, întrucât aceasta din urmă fiind o denumire mai generică, unii autori înțeleg sub cuvântul de *„Ethik"* fie *„die philosophische Ethik*, fie *die Christliche oder teologische Ethik"*. Cathrein însă nu ne explică mai de aproape această preferință; idem: Liguori, op. cit. XVII. Introd.: *Theologia moralis* differt a *Philosophia moralis seu Ethica*, quippe quae consideret actiones humanes mere secundum *rationis* principia et in ordine ad finem ultimum naturalem. Mai precis însă Prümmer în lucrarea sa: *Manuale Theologiae Moralis*, Frib. 1931, p. 4. unde face deosebire între *„Philosophia moralis vel Ethica"* și *„Theologia Moralis"*. Totuși diferențierile nu sunt prea mari. „Licet igitur Ethica et Theologia moralis intime sint connexae et nullo modo oppositae, nihilominus in multis differunt, scil. 1) ratione amplitudinis objecti.., 2) ratione medii cognitionis.., 3) ratione finis. Cu toate acestea, rațiunea, după acest autor, devine fundamentală și pentru morala teologică. „Recta ratio in Theologia morali nunquam nimis adhibetur; dummodo sit revera recta ratio. Profecto Theologia moralis est scientia, quae primario quidem innititur fide revelata, sed cum inter fidem et rectam rationem nunquam possit vera contradictio oboriri — ut definivit concilium Vaticanum... sequitur ut ratio totis viribus possit de obiectis Theologiae moralis inquirere. Optimus dux hac in re est S. Thomas Aquinas". p. 8. Autorul menține denumirea de „etică" mai mult pentru sistemele morale inde-

mai poartă şi numirea de: *„humanism creştin"* sau de *„naturalism creştin"* [7]).

Pe lângă elementul raţional şi cel supranatural, s'a mai adăogat în catolicism şi elementul juridic roman. Se poate uşor distinge lucrul acesta, dacă punem în comparaţie catehismul ortodox a lui *Petru Movilă* cu cel romano-catolic al lui *Canisius* († 1597), care în afară de cadrul lor schematic, reprezintă fiecare catehism tipul de credinţă al bisericii respective.

Acesta din urmă pune mult preţ pe ideia de *justiţie*, căreia îi consacră un capitol a parte [8]).

Elementul juridic a îmbrăcat mai târziu forme exagerate şi dăunătoare ordinei sociale sub influenţa sofisticei raţiunii ecclesiastice, cum le găsim, în special, în *morala iezuitismului catolic* [9]). Spre deosebire de ortodoxism, unde elementul juridico-bizantin

---

pendente. "Non est cur expresse notemus.., nos prorsus repudiare conamina complurium modernorum qui scientiam moralem volunt esse omnino independentem a fide et patrocinantur sic dictae „Voraussetzungslose Ethik", i. e. Ethicae, quae prorsus independens sit a religione. Finis enim scientiae moralis est ducere ad finem supernaturalem seu nos religare cum Deo", pag. 9. Şi moralistul Göpfert arată în opera sa morală distincţiunea între etica filosofică şi morala teologică, numind pe cea dintâiu: *die natürliche philosophische Moral oder Ethik*, iar pe cea de a doua: *die christliche, theologische, speziell katholische Moral.* Einleitung. P. 1.

7. „Entandant par là, non pas une combinaison en proportions quelconques de naturalisme et de christianisme, mais une doctrine, où la pure nature exige la foi chrétienne comme garantie de son parfait développement, et où le christianisme exige à son tour une nature distincte qu'il vienne parfaire et sauver". Vezi: Et. Gilson — op. cit., p. 10.

8) Vezi: Petrii Canisii: Catehismus gr. lat. Cap. V — *De oficiis justitiae christianae.* Idem.: Chr. Ernst Luthardt: *Geschichte der christlichen Ethik.* Vol. II. p. 114; Idem.: Mihălcescu: Θησαυρὸς τῆς Ὀρθοδοξίας — Leipzig, 1904. Idem. *Dict. de Théol. Catholique*, col. 114, Paris, 1928.

9) Vezi: Chr. Ernst Luthardt, op. cit. Vol. II, p. 115 şi urm.; Ibid. Mausbach: *Chr. Kat. Ethik*, bei Hinneberg. P. 73. „Das tatsächliche Bild der Kasuistik bietet dennoch manches Unerfreuliche und Abstossende: Zersplitterung der Frage bis ins Abstruse und Lächerliche, übertriebene Erörterung sexueller Probleme über das an sich berechtigte Mass, künstliche Ablösung der Einzelfälle von ihrem natürlichen Boden, nicht selten auch ein zu grosses Entgegenkommen gegen die menschliche Schwäche. Speziell der Probabilismus konnte solche Ubelstände begünstigen, wenn er, wie es vielfach geschah, die Wahrscheinlichkeit einer Meinung ohne Prüfung der inneren Gründe von äusseren Autoritäten abhängig machte"; Ibid. Paulsen, op. cit. Vol. I. Cap. *Über d. Gewissen.*

se mlădie după cel creștin [10]), în catolicism, elementul creștin se mlădie după cel juridico-roman [11]). Dacă am schița acum o ierarhizare a elementelor fundamentale pentru morala ortodoxă, le-am pune în ordinea următoare: elementul supra-natural-revelat, elementul rațional și elementul juridico-social; iar pentru morala romano-catolică, ele ar urma astfel: elementul rațional-juridic, elementul supranatural-revelat, și elementul social [12]).

În protestantism, vom întâlni prevalând denumirea de *„etică creștină"* sau de *„etică filosofică"*, substituindu-se mai pretutindeni celei de *„morală"* [13]).

---

10) Vezi opera legislativă a lui Constantin cel Mare — *Codex Teodosianus* — și legislația lui Iustinian și a împăraților Isauri și Macedoneni. In deosebi: Leon Isaurul și fiul său C-tin Copronim în cunoscuta sa: *„Ecloga"* din 740—741, cum și în *„Novelele"* izauriene din 889—891 urmăresc o purificare a legilor anterioare, acea: 'Ανακαθάρσις τῶν νόμον — cu scopul de a le umaniza: ἐπὶ διόρθωσις εἰς τὸ φιλανθρωπότερον. Cfr. și C. A. Spulber: *Etudes de droit byzantin. L'Eclogue des Isauriens et les Nouvelles de Léon le Sage* — Cernăuți, 1933—34.

11) Vezi și Paulsen, op. cit. Vol. I, p. 175 și urm.

12) Vezi: Ioseph Mausbach, care în opera sa: *Christlich-katholische Ethik*, p. 66, precizează în sensul lui Toma din Aquino, că dogmatica se bazează pe revelațiune, iar morala pe rațiune „Zu den Werken der Sittlichkeit leitet uns die Vernunft, welche die Regel des menschlichen Handelns ist.". Ibid. Prümmer în lucrarea sa citată, pune criteriul moralei în: recta ratio. „Sed cum inter fidem et rectam rationem nunquam possit vera contradictio oboriri". P. 8, Vol. I. Deasemeni, Victor Cathrein în a sa: *Moralphilosophie*, Bd. I. V. Aufl. Freiburg, 1911, precizează între izvoarele principale ale Filosofiei morale: înaltele principii ale rațiunii umane, pe când pentru morala teologică, cel mai de seamă este: Revelațiunea, p. 2. În lucrarea sa însă: *„Concepția catolică despre lume"*, c. III, tr. de Falewski, Craiova, 1913, lămurește în prima pagină, că: „singura lumină a rațiunii ajunge pentru a cunoaște în mod sigur, că Dumnezeu nu este numai obârșia, dar și scopul final al tuturor lucrurilor. Conciliul vatican recunoaște aceste prerogative ale rațiunii. Vezi: Cons. de Fide, c. II et can. I. „Revelațiunea supranaturală — continuă autorul — revarsă o lumină mai bogată asupra adevărurilor accesibile rațiunii pentru scopul său final supranatural. Harul nu nimicește natura, ci clădește mai departe pe ea". Vezi și Dr. Alex. Nicolescu: *Teologia Morală*, Blaj, 1918, care enumără între izvoarele moralei creștine: 1) lumina rațiunii și apoi: descoperirea dumnezeească, propusă nouă de Biserică. Op. cit. p. 8.

13) Danäus: *Ethices Christianae*. Lib. tres 1577; Steinhausen: *Exercitationum ethicarum*. Lips. 1618; Pikerus: *Epitomes ethicae Christianae*. Kksb. 1681; Calist: *Epitomes theologiae moralis*. Helmst. 1634; Joh. Konr. Dürr: *Compendium Theologiae moralis* — Altdorf, 1662; Mich. Lang: *De origine et progressu Theo-*

Aici predomină, în deosebi, în luteranism: elementul supranatural, căruia i se adaogă elementul social-economic, apoi cel juridic şi în fine cel raţional.

Acest element îşi reia locul prim la unii filosofi creştini-moderni, precum: *Descartes, Spinoza, Leibniz, Rousseau, Kant* şi continuatorii săi: *Fichte, Hegel, Herbart, Schleiermacher*, etc.

În structura fiecărei confesiuni găsim, prin urmare, elemente specifice, din punct de vedere moral. Ele nu sunt întâmplătoare şi nici pur formale, ci au un substrat mai adânc, pe care ne propunem a-l evidenţia în cele ce urmează.

---

logiae mor. Systematicae, 1698 : Joh. Osiander: *Theologia moralis*, 1678 ; Baier : *Compendium theologiae moralis.* Iena 1698 ; Buddeus : *Institutiones theologiae moralis.* Lpz. 1727 ; Kechermann : *Systema ethicae.* Danzig, 1607 ; Anton Waläus : *Compendium ethicae Aristotelicae ad normam veritatis christianae revocatum.* 1620 ; Heidegger: *Ethicae christianae prima elementa ex sua ratione et S. Scriptura*, — Lpz. 1711 ; Pictet : *Medulla ethices christianae*, Genf, 1711 ; Altman : *Principia ethica ex monitis naturae et praeceptis religionis christianae deducta*, Zürich, 1753 ; Stapfer : *Sittenlehre*, Zürich, 1756; Erdemann: *Ethicae christ. Compendium*, Francf., 1783 ; Robert : *Ethicae christianae Compendium Morale*, 1770 : Joh. Lange : *Compendium Theologiae moralis*, 1744; Rambach: *Christliche Sittenlehre*, 1736 ; B. Spinoza: *Ethica ordine geometrico demonstrata*, 1677 ; Wolff Christian: *Ethica methodo scientifica pertractata*, Halle, 1750—53; Alex. Gottlieb Baumgarten: *Ethica philosophica*, Hale, 1740; Christian Aug. Crusius: *Philosophia moralis*, 1744; Sigmund Iacob Baumgarten: *Theologische Moral*, Halle, 1738 ; Peter Reusch : *Theologiae Moralis*, Jen., 1760 ; I. G. Töllner : *Grundriss der Moraltheologie*, Fr. a. O., 1762 ; Joh. Ferd. Stapfer : *die Sittenlehre*, Zürich, 1757 ; Theod. Crüger: *Apparatus theologiae moralis Christi*, Lps. 1747 ; Mosheim : *Sittenlehre der heiligen Schrift*, Helmst, 1735 ; Hutcheson: *Philosophia moralis*, Glasgow, 1755 ; D. Hume: *Inquiry concerning principles of Morals*, Edinbg. 1751 ; Herbert Spencer: *Data of Ethics*, 1877 ; L. Stephen: *The science of ethics*, Lond., 1882 ; Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; Volkmar Reinhold: *System der christlichen Sittenlehre*, 1788 ; Reinhard : *System der cristlichen Moral*, 1788 ; Schleiermacher : *Die christliche Sitte*, 1843 ; Rothe: *Theologische Ethik*, 1845 ; Harless: *Christliche Ethik*, 1842 ; Martensen : *Christliche Ethik*, 1871 ; Hofmann : *Theologische Ethik*, 1878 ; Franck: *System der christlichen Sittlichkeit*, 1884 ; O. Pfleiderer: *Grundriss d. Glaubens u. Sittenlehre;* Beck: *Vorles. über Christliche Ethik*, 1882 ; Luthardt : *Compendium der Christlichen Ethik*, 1896 ; R. Kübel: *Christliche Ethik*, 1896 ; H. Schultz : *Grundriss der ev. Ethik*, 1897 ; J. Köstlin : *Ethik*, 1899 ; W. Hermann : *Ethik*, 1901 ; L. Lemme : *Christliche Ethik*, 1905 ; O. Kirn: *Grundriss der theologischen Ethik*, 1906 ; E. Troeltsch: *Politik, Ethik und Christentum*, 1904 ; Traub : *Ethik und Kapitalismus*, 1905 : H. von der Goltz: *Grundlagen der Christl. Sozial-*

I. ETICA ROMANO-CATOLICĂ

PRIVIRI GENERALE

Etica romano-catolică nu stă pe o bază pur creștină [14].

Altoirea creștinismului pe fundamentele filosofiei lui Aristot, pe care Toma din Aquino o elaborase într'un sistem deosebit de impresionant, nu satisfăcea unele puncte de credință, precum: dogma providenții, dogma creațiunii, dogma nemuririi sufletelor și ideia de libertate. Aceasta a dus din partea bisericii romano-catolice la condamnarea pentr'un moment a tomismului în anul 1277, Martie 18 [15].

Disputele iscate între cele două ordine călugărești și anume: ordinul franciscanilor și cel al dominicanilor, care se identificase

---

ethik, 1908; Höffding: *Ethik*, 1888; F. Paulsen: *System der Ethik*, 1900, Berlin; W. Wundt: *Ethik*, 1903; Th. Lipps: *Die ethischen Grundfragen*, 1899; H. Weiss: *Einleitung in die Ethik*, 1887; Stange: *Einleitung in die Ethik*, 1900; R. Grutzmacher: *Die Quelle und das Prinzip der theologischen Ethik*, 1905; Reinhold Seeberg: *Christlich-protestantische Ethik*—bei Hinneberg—*Die Kultur der Gegenwart*—1909.

14) Vezi: Gilson: *La philosophie de Saint Bonaventura*, Introd. Paris 1924; ibid.: *Le Thomisme*, Paris, 1927, p. 28; idem: Bréhier: *Histoire de la Philosophie*, T. I, p. 10, Paris, 1932. Vezi și disputele dintre ordinul franciscanilor-augustinieni — și cel al dominicanilor - aristotelicieni, care au culminat cu celebra dispută a lui Toma din Aquino în anul 1270, după care fu nevoit a părăsi Parisul în anul 1272, atrăgând după sine și condamnarea Tomismului, în anul 1277, Martie 18. Vezi: Ehrle: *Der Augustinismus und Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des XIII. Jahr.* p. 604 și urm.

In cercetarea sistemului moral al Romano-Catolicismului luăm ca punct de plecare: *tomismul*, întru cât *Toma din Aquino* este privit ca: *„optimus dux"* în fundamentarea teoretică a moralei. Vezi: Prümmer, op. cit. p. 9. De asemeni, Damen în introducere la *Thelogia moralis — secundum Doctrinam S. Alfonsi de Ligorio Doct. Ecclesiae* — remarcă păstrarea cu stricteță a doctrinei tomiste în fundamentele ei — in suis fontibus observare curavi —. De obiceiu se spune: ...Tantum esse S. Alfonsi auctoritatem in doctrina morali, quanta est S. Thomae in doctrina dogmatica. Și totuși, precizarea principiilor morale se datorește tot lui Toma din Aquino, iar lui Alfonso di Ligorio: meritul de a fi elaborat o cazuistică sănătoasă. — Pro Theologia Morali S. Thomas sana principia administravit, S. Alfonsus sanam casuisticam elaboravit. Ibid. P. XIII; Vezi și: Ernst. Troeltch, op. cit., p. 284: „...Der sich reorganisierende Katholizismus musste gegen die Reformation auf das thomistische Vermittelungssystem und seine Ethik zurückgreifen. ...Der Thomismus wird voraussichtlich immer wieder siegen, bis er sich irgend wann einmal zu Tode gesiegt hat". P. 283.

15) Vezi: P. Ehrle, op. cit., p. 610 și urm.

fiecare la rândul său, cel dintâiu cu augustinismul, cel de al doilea cu aristotelismul, au continuat dealungul vremii şi ele nu au luat sfârşit nici până 'n ziua de astăzi [16]).

Raţionalismul, pe care biserica romano-catolică clădea normele ei de conduită, ducea către o etică independentă de religiune. Unii vorbesc chiar de o morală... *„sans obligation ni sanction"*; întrucât, obligaţiunea ca şi sancţiunea ieşeau din însuşirile naturale ale omului moral [17]).

După Toma din Aquino chestiunile dogmatice erau deferite: *revelaţiunii,* iar cele morale: *raţiunii.* Umanismul acesta a dus în unele ţări către un laicism dăunător fundamentelor metafizice şi religioase ale moralei.

Modernismul apărut în sânul catolicismului în a II-a jumătate a secolului trecut, s'a ridicat în deosebi contra raţionalismului şi autoritarismului bisericesc [18]).

O nouă reacţiune, începând cu *Liguorismul,* urmărea purificarea adevărurilor morale de balastul intelectualist şi juridico-formalist, însuşit în decursul timpului, cum îl găsim în special în morala iezuitismului catolic [19]).

---

16) Vezi: Döllinger: *Gesch. der Moralstreitigkeiten.* 2 Bde. 1889.Idem.: Disputele între: Jaques Maritain, Gilson, Jolivet deoparte şi Blondel de altă parte. Augustinienii mai imputau tomiştilor de a fi estimat prea mult raţionalismul filosofic în detrimentul învăţ. părinţilor biser., iar în teoria cunoaşterii, ei admiteau şi metoda iluminismului pe lângă cea a raţionalismului analitic şi deductiv. Vezi: *Dict. de Théol. cath.,* art. *Augustinisme.* Col. 2501, Vol. I, P. II.

17) Vezi şi Et. Gilson: *Saint Thomas,* p. 12: „La seule obligation que la morale thomiste reconaisse à l'homme est celle d'être parfaitement un homme, étant assuré qu'il sera par la même ce que Dieu veut qu'il soit... et la sanction, il est vrai, qu'elle resulte au contraire de la moralité de l'acte une fois acquise...". Ibid. Sertillanges: *Les Grandes Thèses de la Philosophie Thomiste.* P. 238, Paris, 1927.

18) Reacţiunea din sânul iezuitismului cu Alfonso di Liguori, Gury, Lehmkuhl, Sailer, Hirscher, Mausbach, etc., caracterizează această perioadă. Vezi şi: Luthardt. op. cit., Vol. II, p. 141 şi urm.; idem.: Mausbach, op. cit., p. 74; idem: Paulsen, op. cit., p. 132, unde atribue această reacţiune sănătoasă spiritului germanic-catolic.

19) Vezi şi Kübel: *Geschichte des katholischen Modernismus,* München, 1909. Idem: Cele două enciclice papale: *Pascendi dominici gregis* — 1907 — şi Noul *„Syllabus"* din 1907, ca şi decretul: *„Lamentabili sine exitu"* 1907 — vizează în primul rând cele două nuanţe din doctrina modernistă şi anume: agnosticismul şi imanentismul. Vezi asupra mişcării şi: *Dict. de Théol. Catholique.* Col. 2009, Vol. X, P. I.

Un nou corectiv adus tomismului prin doctrina *Molinarismului* căuta, deasemeni, să asigure o mai mare preciziune ideei de libertate în conlucrarea ei simultană cu grația divină la mântuirea credinciosului [20]).

Adăogând la aceasta și unele critici sub aspectul social, pe care un *Saint-Simon* le formulează la adresa bisericii catolice, învinuind-o de lâncezeală și pasivitate față de suferința umană, înțelegem necesitatea unei reforme morale și în catolicism, care să pășească din năuntru în afară, spre a se reveni la vechile valori ale creștinismului primar [21])

Mișcarea recentă: *L'Action Catholique*, care nu-i decât o reacțiune contra acestui pasivism, urmărește sub unghiul social instaurarea unei ordine sociale creștine în structura societății, în conformitate cu preceptele evanghelice.

In cele ce urmează, vom căuta să schițăm unele din aceste puncte dogmatice, raționale și juridice, cu repercusiuni asupra vieții morale individuale și colective.

STRUCTURA DOGMATICĂ A ROMANO-CATOLICISMULUI

Încopcierea aristotelismului la creștinism a influențat mult asupra ideii de *„Dumnezeu"*, îndepărtând-o oarecum dela conceptul clasic al doctrinei creștine. Dogmatica aquinistă, cu toate punctele de contact, pe care caută să le mențină cu dogmatica damaschiniană, se separă totuși de aceasta, din primele ei rânduri [22]). Toma din Aquino deschide lupta contra apriorismului, a ineismului și a iluminismului dogmatic [23]). Rătoarnă ordinea și

20) Vezi: *Dict. de Théol. Cath.*: Molinisme, col. 2094, vol. X, P. II.

21) Vezi: Et. Gilson: *Le Thomisme*, p. 60, 65.

22) Sunt numeroase citațiunile pe care Toma din Aquino le face din lucrările lui Damaschin și a lui Dionisie Areopagitul de care se ghidează în multe din afirmațiunile sale. Vezi: I-a II-ae, și II-a II-ae, Vol. II și III, op. cit.

23) „Videtur quod Deum esse sit per se notum. Illa enim nobis dicuntur per se nota quorum cognitio naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. Sed, sicut dicit Damascenus — lib. I, *De fide ortod.* cap. I, — omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta. — Ergo Deum esse sit per se notum". V. I. Q. II, art. I, P. 14. Comp. și Bonaventura: *De mysterio Trinitatis* Q. IX: Deus praesentissimus est ipsi animae et eo ipso cognoscibilis. — Idem.: Gilson: *Le Thomisme* — P. 60, Ed. III. Paris, 1927.

ierarhia argumentelor în dovedirea existenţii lui Dumnezeu. Deferă credinţii dogma Sf. Treimi, fiindcă misterul ei depăşeşte puterile de înţelegere ale intelectului nostru [24]). Renunţă la argumentele de ordin aprioric. Detestă ontologismul anselmian şi intuiţionismul mistic, deşi ne descoperiau, fie şi *„sub quadam confusione"*, ceva din însăşi personalitatea şi perfecţiunea Divinităţii[25]). Acceptă între ultimele probe şi argumentul teleologic, formulat de către *Sf. Ioan Damaschin*, întrucât face parte din aceiaşi ordine empirică în dovedirea existenţii lui Dumnezeu [26]). Indepărtează : dialectica metafizicei şi recurge la serviciile raţiunii, numai fiindcă prin reflexiune se poate urca de la efectele vizibile la cauza invizibilă a lucrurilor existente, care este Dumnezeu. *Invisibila Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Raţiunea nu poate afirma decât existenţa Divinităţii. Ea nu are putinţa să trădeze ceva din însăşi fiinţa şi esenţa ei [27]). Doar pe calea *„negaţiunii"*, şi a *„analogiei"* ne poate da unele cunoştinţe imperfecte despre natura Dumnezeirii în sine [28]).

Pentru a deduce aceste însuşiri negative, Toma din Aquino ia ca punct de plecare noţiunea de *„primum movens"*, pe care o identifică cu Divinitatea însăşi. După concepţia aristotelică, această noţiune exclude orice idee de potenţialitate, adică de relativi-

---

24) Vezi : Comp. theol. I, 39, art. I. „Sed nunquam in Scriptura Sacra exprimitur, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unius essentiae. Ergo hoc non est asserendum".

25) Vezi art. I. „Ad primum ergo dicendum, quod cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum..." Vol. I, p. 15.

26) Ibid. Q. II, art. III. „Quinta via sumitur ex gubernatione rerum" Vol. I, p. 19.

27) Vezi Q. III — De simplicitate Divina — „Sed quia de Deo scire non possumus quid sit sed quit non sit". P. 20. Ibid. „Non possumus scire esse Dei, sicut nec ejus essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim, quod haec propositio, quam formamus de Deo, cum dicimus, *Deus est*, vera est; et hoc scimus ex ejus effectibus, ut supra dictum". Art. IV, p. 25. Vol. I.

28) Vezi I, Q. III, — De simpl. Divina — „Sed quia de Deo scire non possumus quid sit sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quo modo sit, sed potius quo modo non sit". Art. I, p. 19. „Nomina de Deo et creatoris dicuntur secundum analogiam, id est, proportionem", Vezi I, Q. XIII, art. III, p. 92.

tate[29]). Primul motor, adică Dumnezeu este continuu în stare de actualitate. El este imutabil, și deci imuabil, adică nu are nici început și nici sfârșit[30]). Nu este în timp, ci mai presus de timp. Este în eternitate. Dumnezeu nu este etern, ci autor al eternității, cum se exprimă și fericitul Augustin: *Deus est auctor aeternitatis*[31]). Nefiind în stare de potențialitate, adică de existență relativă, Dumneezu este un act pur. Fiind continuu actual, Dumnezeu nu este nici material. Materia se preface, se transformă, este compusă. Nefiind materialitate și nici corporalitate, Dumnezeu este simplitatea și unitatea absolută[32]). El este însăși esența sa. Fiind esența sa în sine, Dumnezeu este însăși existența sa. In Dumnezeu nu putem deosebi esența sa de existența sa[33]).

S'ar părea astfel, că conceputul Divinității să rămână vidat de orișice noțiune cognoscibilă. Și logic așa ar trebui să fie. Toma din Aquino însă nu se oprește la acest negativism al ideei despre Dumnezeu. El încearcă pe calea *„analogiei"* de a sesiza unele cunoștințe mai precise despre esența lui Dumnezeu.

Diferitele denumiri ce I se atribue lui Dumnezeu nu trebuesc

---

29) „Ostensum est autem supra, quod Deus est primum movens immobile. Unde manifestum est, quod Deus non est corpus. Secundo vero modo, quia necesse est, id quod est primum ens, esse in actu et nullo modo in potentia... Impossible est igitur quod in Deo sit aliquid in potentia. Omne autem corpus est in potentia... Impossible est igitur Deum esse corpus". I, II-ae Q. III, art. 1. p. 20, v. I.

30) Comp. și Gilson, op. cit., pag. 95.

31) „Ratio aeternitatis consequitur immutabilitatem sicut ratio temporis consequitur motum... Unde cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse aeternum. Nec solum est aeternus, sed est sua aeternitaits". Q. X, art. II. v. I.

32) „Ostensum est autem quod Deus est purus actus, non habens aliquid de pontentialitate. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia et forma". Q. III, art. II, v. I.

33) „Deus non solum sua essentia... sed est suum esse... Deus cum sit primum efficiens, ac actus purus, et ens simpliciter primum, essentiam indistinctam ab esse habet". Q. III, art. IV.

34) „Nomina de Deo et creaturis non aequivoce pure, neque pure univoce, sed analogice, secundum analogiam id est, proportionem". Q. XIII, art. V. v. I.

35) „Omnes rerum perfectiones quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo praeexistunt unite et simpliciter". Ibid. art. V. v. I.

înţelese în senz „*univoc*" sau „*echivoc*", adică având una şi aceiaşi semnificare cu denumirile atribuite însuşirilor omului [34]). Ele sunt distribuite în măsuri diferite şi multiple la creaturi. Există însă în Dumnezeu în mod unitar şi omogen [35]). Nu se deosebesc nici de esenţa sa şi nici de existenţa sau puterea sa. Ele sunt denumiri metafizice sau cauzative. Astfel atribuim Divinităţii pe baza acestei analogii: *bunătatea absolută*. Dumnezeu este bun, înseamnă, că El este bunul suprem şi cauză a bunătăţii [36]). Tot asemeni mai atribuim lui Dumnezeu: *infinitatea absolută* [37]), *unitatea desăvârşită* [38]), *raţiunea supremă* [39]), *voinţa perfectă* [40]), cum şi *frumuseţea desăvârşită* [41]). În aceleaşi condiţiuni, Toma din Aquino reia argumentul anselmian, deducând din ideia de existenţă pe cea de perfecţiune [42]). În mod precis, raţiunea nu ne poate spune, decât, că Dumnezeu există — *Ego sum qui sum* —, cum afirmă şi sf. Scriptură. Dacă Toma din Aquino ar fi rămas la aceste date de ordin raţional, el nu ne-ar fi putut spune nimic despre existenţa unui *Dumnezeu personal*, iar dacă o face, apoi aceasta o justifică pe baza datelor credinţii şi a revelaţiunii [43]). Aceste date, însă, sunt complectări la datele raţiunii pentru

---

36) „Quod solus Deus est bonus per suam essentiam" ...Bonitas rei creatae non est ipsa ejus essentia, sed aliquid superadditum" Q. VI, art. III. „Quod Deus est summum bonum simpliciter, et non solum in aliquo genere vel ordine rerum. Sic enim bonum Deo atribuitur, ut dictum est, in quantum omnes perfectiones desideratae efluunt ab eo sicut a causa". Ibid., art. II.

37) ...Quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum...». Q. VII, art. I.

38) ...„Quod cum unum sit ens indivisum, ad hoc quod aliquid sit maximo unum, oportet quod sit et maxime ens, et maxime indivisum. Utrumque autem competit Deo". Q. XI, art. IV.

39)... „Unde cum Deus sit in summo immaterialitatis..., sequitur quod ipse sit in summo cognitionis". Q. XIV, I; ibid.: II-a, II-ae, q. I, art. 4.

40) Sum. Theol. I, 19, art. II, p. 145: „Et hoc praecipue pertinet ad voluntatem divinam, a qua per quamdam similitudinem redundat, omnis perfectio".

41) „Deus, cum sit activum principium, perfectissimum esse oportet". Q. IV, art. I. P. 30. Vol. I.

42) Ibid. q. IV, art. I. P. 30. Vol. I.

43) Vezi şi Et. Gilson, op. cit., p. 137: „...La non-éternité du monde n'est pas une vérité que l'on puisse établir par raison démonstrative. Il en est de cette vérité comme du mystère de la Trinité, dont on ne peut rien démontrer par la raison et qu'il faut accepter au nom de la Foi".

liniștea devotului. „*Non crederem nisi viderum esse credendum*", sună celebrul dicton aquinist. Este desigur o credință: rațională, purificată, sublimată. Acolo, unde ea nu poate fi sterilizată prin datele empirice ale rațiunii, subzistă paralel cu datele rațiunii, spre a împăca deopotrivă pe credinciosul devot și pe raționalistul critic. Acest paralelism iese mai ales la iveală în *dogma creațiunii.*

Aici, Toma din Aquino admite *creaționismul* pe baza credinții, dar menține „*contra murmurantes*" și posibilitatea eternității lumii [44]). Nu renunță la determinismul cosmic, fie și prin o splendidă izolare a Divinității de creaturile sale. Există un Dumnezeu, după concepția lui Aristot, dar nu un Dumnezeu personal. Putem vorbi de un început, dar nu de un început biblic. Începutul *mișcării* în timp echivalează în concepția tomistă cu actul creațiunii [45]); iar existența unei ierarhii în univers ne duce implicit către presupunerea unei cauze prime și superioare, pe care o numim Dumnezeu [46]). Logismul aristotelic iese însă la iveală cu fiece pas în conceptul ideii de Divinitate. Dar aici, Dumnezeu este stăpânit de acel determinism natural, care anihilează în parte ideia de libertate [47]). Sub forma legalismului juridic, el influențează mai departe până și manifestările cele mai spirituale dintre creator și creatura sa, răpind ceva din personalitatea omului. Sunt consecințe-ce se amplifică din punct de vedere practic, pe măsură ce adâncim raportul dintre divin și uman.

*

Separatismul transcendent dintre om și Dumnezeu se continuă mai departe în concepția romano-catolică prin separatismul imanent dintre *natură și supranatură*, pe care-l găsim și în ființa creaturală. Asistăm la un dualism în însăși structura eului nostru,

44) Vezi și Et. Gilson, op. cit., p, 138 și urm.

45) *Sum. Théol.* I, 46, 1, 2. „Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod in nullo movetur; et hoc omnes intelligunt Deum". Ibid. p. 19. Vol. I. „Oportet autem omnia mobilia et deficere possibilia reduci in aliquod primum principium immobile et per se necessarium, sicut ostensum est".

46) Vezi: *Comp. Théol.* I,'3. „Videmus enim omnia quae moventur ab aliis moveri, inferiora quidem per superiora; sicut elementa per corpora coelestia, inferiora a superioribus aguntur". Ibid. *Contra gentes*, II, 17: „Oportet omnes causas inferiores agentes reduci in causas superiores sicut instrumentales in primarias".

47) Vezi și I. Mihălcescu: *Comp. de Teol. Simb.* Buc. 1902, p. 62, 63, 140, 144, etc.

care împiedică orice contopire ontologică între cele două elemente de mai sus.

În starea sa paradisiacă, în acea *justitia originalis*, omul dispunea de un dar supranatural din partea lui Dumnezeu, acel: — *donum superadditum* — şi de un element natural, care cuprinde în sine principiile esenţiale ale firii noastre umane [48]). Cel dintâiu se pierde odată cu căderea omului în păcat. Prin retragerea acestui dar divin, creatura lui Dumnezeu rămâne astfel lipsită de acea stare de sfinţenie şi de nemurire, prin care stătea într'o directă comuniune cu creatorul său. Acest dar divin nu făcea parte în mod real din firea organică a creaturii sale. Era un element adăugitor şi dinafaric de fiinţa sa, pe care-l pierde odată cu căderea în păcat. Omul rămâne cu însuşirile sale naturale, fără a fi întrucâtva diminuate din starea lor primitivă. Dimpotrvă, aceste proprietăţi rămân intacte. Lipseşte însă acum: acea coheziune dintre elementul spiritual şi cel concupiscibil, întrucât, prin această cădere se pierde şi acel: *frenum aureum*, care strunea elementul sensual şi animalic în om.

Cel dintâiu contrast se ameliorează însă prin mijlocirea Domnului nostru Iisus Hristos, care devine împăciuitor între om şi Dumnezeu. Reconcilierea se statorniceşte în romano-catolicism pe baza unui *raport de dreptate*. Ideia de justiţie depăşeşte în această doctrină sentimentul de iubire şi milă divină. Imperativul dreptăţii dumnezeeşti cere satisfacţiune faţă de Majestatea dumnezeiască ultragiată prin căderea omului în păcat [49]). Ea se face prin actul Întrupării Fiului lui Dumnezeu. Hristos devine om, suferă şi moare pe cruce pentru păcatele noastre. Dreptatea în sine cere însă satisfacţiune şi din partea omului. El o dă prin faptele sale. Dar legalismul juridico-roman, complectat cu raţionalismul antropologic şi cu pragmatismul bisericii catolice au făcut pe om să devieze, după cum vom vedea mai departe, dela tipul clasic al credinţii creştine.

---

48) Vezi *Dict. de Théologie catholique*, Paris, 1928. Idem: I. Mihălcescu, op. cit. p. 38; cfr. despre acest dualism şi D. Stăniloae: *Ortodoxie şi Românism*, Sibiu, 1939.

49) Vezi şi Dr. Vasile Gheorghiu: *Ideia de împăcare şi mântuire*, Cernăuţi, 1935, p. 15.

Cel de-al-doilea separatism între natură și supranatură menține un paralelism între însușirile naturale ale firii umane și cele supranaturale dăruite omului de Dumnezeu în starea sa paradisiacă. Darurile supranaturale nu întrepătrund în structura organică a eului nostru. Ele se pierd prin păcatul originar. Sfințenia, nemurirea și armonia dintre spirit și trup nu mai fac parte integrantă din ființa noastră pământească.

Consecințele dogmatice și morale ale unui asemenea dualism sunt incalculabile pentru viața creștină [50]). Chipul lui Dumnezeu nu se mai găsește, în acest caz, impregnat în ființa omului. Păcatul lui Adam nu ar mai fi o urmare a voinții sale libere. Răspunderea sa morală ar rămâne complect anihilată. Cădem atunci pradă unui determinism fatalist. Dumnezeu însuș se face părtaș greșelii primului om, iar opera mântuirii devine ineficace. La aceste urmări se mai adaogă o sumă de inovațiuni dogmatice, introduse de biserica romano-catolică în decursul timpului, spre a înlănțui pe credincios și mai mult de autoritatea eclesiastică, în jurul căreia converg toate aceste noui articole de credință. Astfel este învățătura despre „tezaurul faptelor prisositoare ale Domnului nostru Iisus Hristos și ale sfinților", — tezaur administrat direct de către Papa Romei —, introducerea indulgențelor, dogma despre Purgatoriu pentru purificarea sufletelor de pedepsele nerăscumpărate, permanența pedepselor temporale, etc., care au dus la îngrădirea conștiințelor individuale, într'un formalism foarte complicat [51]), cum reese mai ales în evidență din structura morală a *Iezuitismului*, cu renumitele lor metode asupra: *cazuismului*, despre care vom vorbi mai departe.

---

50) Acest dualism se mai poate urmări la Romano-Catolici și în doctrina *Molinarismului*, unde se specifică raportul dintre grație și libertate. Voința omului nu lucrează ca un simplu instrument în mâinile divine, ci produce ea însăși o parte din efectul realizat în mod simultan cu concursul divin. Voința și grația nu formează o cauză unică și totală, ci două cauze parțiale. Vezi și *Dict. Cath.*, col.. 2139.

51) Referințe speciale vezi la Macarie, op. cit. V. II, p. 586 și urm. Idem, Beringer: *Les Indulgences*, Paris, 1905.

RAŢIONALISMUL ETICEI TOMISTE

Unul din elementele fundamentale ale moralei romano-catolice este: *raţiunea*[52]). Ea se identifică adesea: cu *prudenţa*[53]), cu *voinţa cea bună*, cu *raţiunea pură practică*, ori cu *intelectul însuş*[54]). Raţiunea şi intelectul nu sunt două puteri deosebite în om. După Toma din Aquino, animalele n'au raţiune, ci posedă oarecare prudenţă instinctivă, ce le apropie de raţiunea umană. Cunoaşterea este o funcţiune a intelectului. Ea nu e de natură apriorică. Nu e intuitivă, ci discursivă. Există o gradaţiune în actul cunoaşterii, după cum aceasta provine din raţiune sau din simţuri. Prima se numeşte: *vis cognoscitiva*, iar a doua: *vis affectiva*. Cea dintâiu aparţine omului; cea de a doua e comună animalului şi omului. Ele mai poartă denumirea în ideologia aquinistă de: *apetit inteligibil* şi *apetit sensibil*, adică *voinţa propriu zisă* şi *sensibilitatea* sau *concupiscibilul*. Totuşi, între „intelect" propriu zis şi „voinţă" există o nuanţă de deosebire. Intelectul e mai nobil, mai superior decât voinţa. Prin el sesizăm esenţa lucrurilor sau „*quidditatea*" lor, cum o numeşte Toma din Aquino[55]). Prin urmare, mai presus

52) Vezi I-a II-ae, q. 71, a. 6. „Regula voluntatis humanae est duplex. Una propinqua et homogena, scilicet humana ratio; allia vero est prima regula scilicet lex aeterna, quae et quasi ratio Dei". Idem: fer. Augustin: „Nec recte factum ullo modo potest, quod non a recta ratione proficiscitur". *De util. cred.*, c. 12. „Prudentia est realiter in ratione sicut in subiecto". I-a II-ae, q. 56. — Vezi şi *Prooem. Ethic.*: „Moralitas est ordo quam ratio facit in actibus humanis, disponendo eos secundum regulas morum". Criteriul raţiunii este anterior credinţii. Vezi Prummer, op. cit. p. 306, vol. I: „Virtus est habitus permanens et disponens hominem, ut insuis actibus sequatur *rationem* vel *fidem*.

53) „Regula voluntatis est ratio humana"; „Bonitas voluntatis proprie ex objecto dependet. Obiectum autem voluntatis proponitur ei per *rationem*. Nam bonum intellectum est objectum voluntatis, proportionatum ei, bonum autem, sensibile vel imaginativum non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitivo: quia voluntas potest tendere in bonum universale quid *ratio* apprehendit; appetitus sensitivus non tendit nisi in bonum particulare quod apprehendit vis sensitiva" I, II-ae, q. 56.

54) Ibid. „Ipsa ratio intellectus dicitur quod participat de intellectuali simplicitate".

55) „Quidditas autem rei est proprium objectum intellectus; unde sicut sensus sensibilium propriorum semper est verus, ita et intellectus in cognoscendo quod quid est". Ibid. q. 57.

de sufletul rațional, există un intelect superior, care posedă facultatea de a cunoaște, adică de a degaja universalul din particular și inteligibilul din sensibil. Astfel se sesizează adevărurile: logice, matematice, metafizice și morale. Tot prin acest intelect ajungem și la o cunoaștere reală a lucrurilor.

In intelect deci rezidă adevărul[56]). El e un acord ce se stabilește între intelectul care raționează, și obiectul ce voim să cunoaștem. Toma din Aquino îl numește: „*adequatio rei et intellectus*". Prin o reflexiune adâncă asupra lucrurilor, intelectul le aprofundează în mod progresiv prin mijocirea unei uniuni, ce se stabilește între el și obiectul sesizat. Această aprofundare garantează și veritatea cunoașterii. Când acest desacord lipsește, atunci avem o eroare[57]). Nu este desigur suficientă prezența unui concept în intelectul nostru spre a poseda un adevăr. Pentru ca acea conformare a conceptului cu obiectul să devină veridică, trebuie ca intelectul să adaoge un plus realității exterioare, încadrându-o într'un raport de cauzalitate pe baza lucrului însuși.

Rațiunea nu ajută numai la cunoașterea lucrurilor, ci și la formarea atitudinilor morale. Sufletul nu are numai însușirea de a cunoaște, ci și de a dori și voi. Prin facultatea de a cunoaște, omul e superior celorlalte ființe naturale. Cu cât o ființă se apropie mai mult de Dumnezeu, cu atât e mai liberă de a se determina prin ea însăși. Și cu cât se depărtează mai mult de Dumnezeu, cu atât e mai insensibilă, mai lipsită de autodeterminare. Animalele, spre exemplu, nu sunt stăpâne pe inclinațiile lor. Sf. Ioan Damaschin observă cu drept cuvânt, că: „*animalia non agunt sed magis aguntur*" [58]). Numai omul poate fi stăpân pe afectele și inclinațiunile sale. Această putere depinde de rațiune în concepția tomistă.

Există o ierarhie în univers, după care elementele inferioare se supun celor superioare. Materia se supune rațiunii, iar rațiunea corporală rațiunii spirituale. Forțele inferioare din sferele cerești

56) „In intelectu enim est veritas... Cognoscitur autem ab intellectu, secundum quod intelectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem..." Ibid. q. 56, 57.

57) „Veri enim ratio consistit in adequatione rei et intellectus". Ibid. q. 24.

58) Vezi: Sf. Ioan Damaschin: Op. cit., c. IV.

celor superioare, sau dumnezeeşti. Tot asemeni apetitul sensibil se supune celui inteligibil. Voinţa sau raţiunea mişcă toate puterile sufletului omenesc [59]). Ea calmează afectele şi pasiunile [60]). Dela raţiune porneşte ordinul suprem în declanşarea inclinaţiunilor [61]). Toate aşteaptă în ultima instanţă ordinul raţiunii [62].) Raţiunea, prin urmare, comandă şi mişcă [63]). De aceia şi virtutea, după Aristot ca şi după Toma din Aquino, nu este altceva, decât: *dispoziţia permanentă de a lucra conform raţiunii* [64]), Tot ce e conform raţiunii este bun, tot ce e contrar ei, este rău. Dacă concupiscibilul se încadrează întru totul spiritului, atunci este suficient de a gândi ceva spre a şi face. Cum vedem, plutim în plin raţionalism socratic. Teza lui Socrate este adumbrită însă de existenţa păcatului. Noi nu mai suntem spirite pure. Corpul nu ne mai este atât de docil, ca în „*justitia naturalis*". Trebue să dispunem spre acţiunea pe care o urmărim şi apetitul sensibil. Concupiscentia se poate pune de-a curmezişul raţiunii. Natural, că raţiunea intervine şi neutralizează unele judecăţi afective. Ea deliberează. Are loc un „*consilium*". Urmează apoi un „*consensus*", ca rezultat al deliberării şi al consimţirii. În sfârşit o alegere între diferitele posibilităţi, o „*electio*", prin care voinţa cuprinde în sine

59) „Manifestum est autem quod in moralibus ratio est sicut imperans te movens ; vis autem appetitiva sicut imperata et mota". Ibid. q. 24.

60) Vezi şi Gilson, op. cit., p. 174. „On peut calmer sa colère ou apaiser sa crainte en la raisonnant".

61) Ibid., op. cit., p. 175. „Chez l'homme : ses mouvementes ne sont pas infailliblement déclanchés par l'inclination de ses appétits, mais ils attendent toujours, au contraire, l'ordre suprême de la volonté".

62) Ibid., op. cit., p. 175. „Nos appétits sont placés sous la dépendance de notre raison".

63) „Omnes passiones regulari debent secundum regulam rationis, quae est radix Boni honesti" ; Passiones secundum quod a ratione imperatur". Q. 24, a. 1. „Non-enim passiones dicuntur morbi vel perturbationes animae, nisi cum canent moderatione rationis". „Passiones secundum quod a ratione ordinatur". A. I. ...„Secundum quod appetitus sensitivus obedit rationi". A. I. ad. im.; Idem. Gilson, op. cit., p. 175, 176. „Commander est un acte de la raison".

64) „Virtus est habitus qui deliberate consistit in ea medietate, quae determinata est a ratione et quidem prout sapiens determinaverit". Ibid. q. 24. Vezi şi Prummer, op. cit., p. 304. Vol. I.

deliberarea rațiunii și decisiunea voinței. Intelectul și voința se întrepătrund astfel în mod reciproc [65]).

În general, virtuțile în concepția tomistă nu se pot lipsi de prudența rațiunii. Ele caută calea cea mai bună de urmat între două extreme. Rațiunea condamnă excesul, dar nu mai puțin și lașitatea. Cercetează de obiceiu mijlocia între ele. „*In medio virtus*". Temperanța sub imboldul rațiunii fixează astfel o medie justă între pasiunile de care suntem afectați. De sigur, că nu totdeauna raționalismul acesta a creiat virtutea, mai ales, când criteriul rațiunii rămâne în ultima analiză tot *plăcerea*, cum îl găsim în etica aristotelică. Părerea noastră este, că ea mai degrabă o încetinește, o diminuează și-i răpește din elanul ei. Apostolul Pavel avea dreptate, consfințind această slăbiciune de influență a rațiunii: „*Non enim quod volo bonum hoc facio; sed quod nolo malum hoc, ago*". Rom. VII.19. El sesiza în sufletul său acea luptă formidabilă între tendințe subconștiente diferite. Rațiunea de obiceiu întârzie prin analiza ei și amână săvârșirea faptei morale. Intelectualismul în morală nu a creiat marile virtuți creștinești. Creștinismul veridic clădește mai mult pe puterea afectului, decât pe puterea rațiunii. Acest raționalism a dus, cum era și firesc, la intelectualizarea moralei catolice, prin acel legalism juridico-formalist, pe care-l constatăm în renumitele lor sisteme cazuiste, care au avut o puternică înrâurire și în formarea moravurilor apusene.

---

65) Iată cum este descris acest proces al „Voluntarului" în acțiunile morale. „Dacă afecțiunea este puternică, intervine judecata minții — *judicium*, — care propune obiectul ca convenabil și cu putință de câștigat, căreia îi corespunde în voință: dorirea — *intentio* — a obiectului. Prin dorire, mintea e îndemnată să caute mijloace potrivite obiectului propus. Avem atunci un sfat al minții — *consilium* — care caută mijloacele, iar din partea voinței un consimțământ — *consensus* — prin care aprobă în genere și dorește mijloacele. Mintea inventează atunci mijloacele practice — *judicium practicum* —, iar în voință avem elementul corespunzător — *electio* — alegerea. Pe baza alegerii, mintea cere executarea mijloacelor prin actul poruncii — *imperium* — care în voință corespunde actului libertății. Aceste îmbinate realizează scopul cu bucuria și pacea posesiunii—*fruitio*—". Vezi: Alex. Nicolescu, op. cit., p. 19. Cfr. și: *Cursus Theologiae de Caroli Renati.* 1895.

CAZUISMUL PRAGMATIC AL PORUNCILOR CREȘTINE

Intelectualismul desprins de ancorele vieții afective, tradiționale și metafizico-religioase își creiază norme și criterii, pe care le justifică chiar contra regulelor celor mai evidente și mai categorice ale unei conștiinți morale. Rațiunea nu se pune astfel în serviciul unui adevăr supranatural, ci a unui motiv de ordin personal. Ea intervine, inventează, acomodează și răstoarnă principii, care ar îngrădi întrucâtva judecățile ei. În romano-catolicism există: *o morală teoretică* în conformitate cu poruncile etice ale sf. Scripturi, și cu ordinea naturală. Asupra ei toată lumea este de acord. Imperative, ca: *„Iubește pe aproapele tău ca pe tine însuți"*, *„Nu pofti nimic din ce este al aproapelui tău"*, *„Respectă bunul altuia"*, *„Să nu ucizi"*, *„Să nu furi"*, *„Să nu spui mărturii mincinoase"*, etc., sunt porunci unanim recunoscute și acceptate [66]).

Dar mai există și *o morală practică*. Imperativele etice suferă unele corective din moment ce se aplică cazurilor individuale. Din cauza ambianței mediului social, ori sub influența înrâuririlor externe, cum și a concupiscenții, credinciosul este nevoit a se acomoda, și a ceda din rigorismul inflexibil și dur al imperativelor de mai sus. Mai ales, în cazurile unde legea nu este expresă și categorică. Aci intervine *îndoiala*. Chiar dacă îndoiala nu există lăuntric, fiindcă simțul nostru moral, ca și conștiința noastră creștină ne poate procura adevăratele atitudini și în asemenea împrejurări, totuș, legea neîncadrând exact cazul, ea nu poate obliga. *Lex dubia non obligat*. Și de aci, un continuu conflict între lege deoparte și voința individului de altă parte. Autoritate și libertate, legalitate și autonomie, colectivitate și individualitate vor forma necontenit un contrast în viața eului nostru ca și în mediul în care el se încadrează. Teologii romano-catolici caută o ieșire între rigorismul legal prea dur și prea apăsător pe de o parte și liberalismul rațional prea lax și prea îngăduitor pe de altă parte. Formalismul prea scrupulos îngreuiază, raționalismul prea liber anarhizează. Această antinomie urmează să fie rezolvată prin cunoscuta metodă a *cazuismului*. Ea a dat naștere la mai multe sisteme morale, precum: *probabilismul, aequiprobabilismul* și *tutiorismul*. Me-

66) Vezi: Cathrein, op. cit., p. 259.

toda cazuistă va avea să determine diferitele atitudini de urmat în sfera dubiului, adică în cazurile individuale, care nu se pot încadra exact vederilor categorice ale imperativelor creştine. Lucru nu este desigur uşor. Moraliştii romano-catolici recunosc.., că e un fapt foarte anevoios de a asigura fiecărei păreri locul ei pe scara probabilităţii, dacă nu chiar imposibil. „Numai Dumnezeu — spune un autor[67]), ştie limita justă între păreri şi păreri". Metoda cazuistă caută să răspundă acestei dificultăţi. Şi cum cazurile, care s'ar încadra în mod necontestat imperativelor morale sunt foarte rare, urmează că mulţimea lor o formează *sfera dubiului*, unde intervine autoritatea bisericească şi părerile autorizate ale teologilor renumiţi spre a le clarifica, spre a le subsuma şi a le evalua sub unghiul moral. Aplicarea unui principiu cere o sumă de restricţiuni. Există păcate grele şi păcate uşoare, păcate mortale şi păcate veniale. Sunt cazuri speciale în care păcatele grele pot pierde din gravitatea lor. Judecarea unui caz trebue să reţină atenţiunea noastră asupra stării mintale şi fizice a agentului, asupra intenţiunii sale, asupra determinantelor ereditare, asupra circumstanţelor în care s'a acţionat. Juridicul pătrunde astfel tot mai adânc în sfera moralului. Obligaţiunea poate înceta total sau în parte. Imputarea urmează acelei: *„Juxta mensuram praevisions"*. Şi de aici, numeroasele cazuri de conştiinţă — acele *„objections de conscience"* — care trebuesc precizate. Cum vedem, cazuismul are în sine ceva legitim, dar el poate deveni periculos pentru morala publică[68]). Raţiunea în solipsismul ei, totdeauna va găsi argumente şi justificări spre a eluda

67) Vezi: Alex. Nicolescu, op. cit., p. 135, 136.

68) Vezi şi Mausbach: *Christl. - kat. - Ethik* — bei Hinneberg — S. 73; „Das tatsächliche Bild der Kasuistik bietet dennoch manches unerfreuliche und abstössende: Zersplitterung der Fragen bis ins Abstruse und Lächerliche, übertriebene Erörterung sexueller Probleme über das an sich berechtigte Mass, künstliche Ablösung der Einzelfälle von ihrem natürlichen Boden, nicht selten auch ein so grosses Entgegenkommen gegen die menschliche Schwäche. Speziell der Probabilismus konnte solche Uebelstände begünstingen, wenn er, wie es vielfach geschah, die Wahrscheinlichkeit einer Meinung ohne Prüfung der inneren Gründe von äusseren Autoritäten abhängig machte". Cfr. şi opera lui Blaise Pascal: *„Lettres écrites a un provincial"*, Paris, Libr. Garnier, unde se expune într'o formă literară: morala şi politica iezuitismului catolic, cu repercusiunile lor dezastruoase asupra vieţii sociale.

legea. Prin logismul şi acomodările sale, raţiunea poate da naştere la atitudini contrare legilor morale. Ea poate împăca litera, dar nu spiritul lor. Poate deveni: oportunistă, pragmatistă, egoistă, solipsistă, legalistă, dar nu mai e îndemnul: liber, fecund, sincer, altruist şi stăpânit de acea dreptate prin iubire, care formează specificul moralei creştine [69]). Formalismul acesta a ieşit la iveală în aşa numitele: *exercitia spiritualia*, care prin repetările lor mecanice nu

69) Cel care reabilitat într'o formă definitivă şi oficial acceptabilă cazuismul, este Alfonso di Liguori, fondatorul ordinului „Redemptoriştilor" — *Societas S. N. Redemptoris*, — în anul 1732. El e supranumit: dascălul teologiei morale, după cum Toma este dascălul teologiei dogmatice. Adept întâiu al probabilismului, apoi al aequi-probabilismului, deşi în practică nu este nici o deosebire între ele. — Vezi şi Dr. Alex. Nicolescu: *Teologia morală*, p. 155; idem: Luthardt, op. cit. p. 144, Vol. II. Opera morală a lui Liguori: *Theologia Moralis* a apărut la Neapole în 1748, aprobată de către Papa Benedict al XIV. Liguori utilizează forma şi metoda lucrării lui Herm. Bussembaum: *Medulla Theologiae moralis facili ac perspicua methodo resolvens casus consicientiae*, Münster, 1650. Foarte răspândită, în acel timp, opera lui Bussembaum a atins peste 200 de ediţii în interval de aproape 100 de ani. Utilizată şi recent după apariţia lucrării lui Liguori, condamnată însă de parlamentul Parisian şi arsă pe piaţă de parlamentul de Toulusa, din cauza justificării şi aprobării atentatelor politice, cum a fost atentatul asupra lui Ludovic al XV. Vezi şi Luthardt, op. cit. p. 120. Vol. II. Alfonso de Liguori este unul dintre Doctorii bisericii romano-catolice. Beatificat în 1816, canonisat în 1839, sanctificat în 1871 şi ilustrat cu *gloria posthuma*, trecut între *doctores ecclesiae*, a format o pleiadă de discipoli credincioşi. Lucrările sale au fost cercetate critic, iar autoritatea bisericească n'a găsit nimic de censurat în ele — nil censura dignum — Vezi: Bayet, op. cit. p. 15. Morala sa are din partea oficialităţii o aprobare „permissivă", dar nu „infailibilă", adică, nu că învăţăturile sale sunt adevărate întotdeauna, ci că nu conţin nimic contrar credinţii... Se pot urma părerile sale, dar, dacă există o părere mai probabilă decât a sa, se poate preferi. Cfr. şi: Alex. Nicolescu, op. cit. p. 156, şi Albert Bayet: *La casuistique chrétienne contemporaine*, p. 14 şi urm. Liguori a avut şi partizani, dar a avut şi adversari, care priveau în „liguorism" un adevărat imoralism. Vezi Bayet, op. cit. p. 16 şi urm. Citâm între discipolii săi: Neyraguet: *Compendium theologiae moralis* S. A. M. de Ligoris, Toulouse, 1839; Gury: *Compendium theologiae moralis*, 1850 şi: *Casus conscientiae*, Lion 1864; Carrière: *Tractatus de actibus humanis et conscientia*, 1839; L'Abbé Vincent: *Theologia dogmatica et moralis ad mentem S. Thomae Aquinatis et S. Alphonsi de Ligorio*, revăzută în 1899 de episcopul de Clérmont şi cunoscută sub denumirea de: *Théologie de Clérmont*; Père Timothée: *Theologia moralis universa*, Paris 1904; Père Michel: *Theologiae moralis principia*, 2 vol. Paris, 1900-2; Lehmkuhl: *Theologia moralis*, Friburg, 1893; Abbé Bérthier: *Théologie dogmatique et morale*, Paris, 1896, etc.

afectau lăuntrul omului, ci mai mult partea dinafarică a lui [70]). Ele nu urmăriau atât preamărirea lui Dumnezeu, cât mai ales câștigarea de merite pentru viața eternă, acele: *opera supererogatoria vitae aetarnae.* Prin aceste exerciții se mecaniza rugăciunea și ea își pierdea din elanul, sinceritatea și eficacitatea ei. Tot aici mai adăogăm acel: *methodus dirigendae intentionis*, care scrută scopul unei acțiuni, după rezervele ce și le făcea intenția pentru atingerea lui și nu ținea seama de valoarea morală a mijloacelor utilizate [71]). Această metodă a dus la cunoscuta maximă: scopul scuză mijloacele — *„Cum finis est licitus, etiam media sunt licita"* [72]). În legătură cu acest pragmatism, sunt și acele restricții mintale: *restrictio seu reservatio mentalis.* Totul este permis, când pornește din motive binecuvântate: *ex justa causa, quando id necesarium est, vel utilem ad salutem corporis honoris aut rerum familiarium.* Și dreptul de suveranitate al statelor era recunoscut după atitudinea, pe care diferiții conducători o aveau față de religiunea romano-catolică [73]).

Aceste rezerve mintale au dus, cum era și firesc, la unele devieri de la principiile morale fundamentale [74]).

---

70) Astfel sunt instituirile: novenelor, a decadelor, a metaniilor și a repetărilor mecanice a diferitelor rugăciuni, precum: Tatăl Nostru, Ave Maria, etc. Căința nu mai e ceva factic, ci numai ceva mecanic. De aci, urmează și distribuirea indulgențelor... cu acele cunoscute abuzuri de simonie în biserică. Ea nu mai pornește din sentimentul dragostei de Dumnezeu, ci din implinirea automată a unor prescripțiuni legale. Părerile unui Bellarmin sau Bayus, care cereau supunerea la lege din dragoste și că nu poate fi faptă morală, atâta timp cât nu țâșnește din sentimentul iubirii de Dumnezeu, au fost condamnate sau ignorate. Vezi și I. Mihălcescu, op. cit. P. 173.

71) Vezi Luthardt, op. cit. p. 131, vol. II. unde se enumără exemple de concesiunile acordate potrivit dedesubturilor intențiunii, ce nu se exprimau direct în diferitele atitudini, cum erau duelul, minciuna, jurământul, etc. Nu se exprimă oficial în diferitele sisteme morale, dar se practică. Vezi Bussembaum: *Théol. Mor.* c. III. c. IV, dub. 7, art. 2 și 3.

72) Comp. și Luthardt, op. cit. p. 134, vol. II.

73) Teoria aceasta a fost desvoltată dn către iezuitul Mariana în lucrarea sa: *De rege et regis institutionis*, 1598, unde aprobă crimele politice, ce serveau puterii de predominare a bisericii catolice, Parlamentul din Paris a ordonat arderea ei pe piață în anul 1610. Vezi detalii la Luthardt, op. cit. p. 138.

74) „În marea majoritate a cazurilor vieții practice, datoriile sunt cu totul clare, că omorul, sinuciderea, adulterul, incestul, furtul, frauda, defăimarea, fățăr-

Iată, spre exemplu, porunca creştină: *„Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi"* — Mat. XXII, 39 —, primeşte în viaţa practică un corectiv după concepţia catolică. Există o ierarhie, o ordine de care trebue să ţinem seama în porunca iubirii. După neo-cazuistul Gury [75]), acest *„ca pe tine însuţi"*, *„non intelligendum est de aequalitate sed de similitudine"*. Deci, nu este vorba de o iubire egală pe care trebue s'o avem faţă de aproapele nostru, ci de o iubire numai asemănătoare. Preferinţa aceasta este întemeiată pe faptul, că iubirea faţă de noi este anterioară şi este luată drept criteriu sau regulă de urmat. Ori regula este de obiceiu şi antemergătoare şi superioară. De aici rees două corolare hotărîtoare pentru această poruncă şi anume: *„Charitas bene ordinata incipit a semetipso"* şi al II) *„Charitas non obligat cum gravi incommodo"*. Nu trebue, prin urmare, să iubim pe aproapele nostru mai mult decât pe noi înşine; iar în cazuri de necesitate extremă, o asemenea iubire nu este obligatorie. În împărtăşirea acestei iubiri faţă de aproapele există deci o gradaţiune. Cazuiştii romano-catolici sunt foarte meticuloşi în această privinţă. Ei stabilesc multe restricţii, când e vorba de aplicarea poruncii [76]). Obligaţiunea de a

---

nicia, mărturia falsă, sperjurul, beţia, sunt oprite, este evident... De asemenea, că suntem datori supunere autorităţilor legitime în toate lucrurile, care în mod vădit nu sunt păcate, că trebue să plătim datoriile, că trebue să ţinem contractele făcute, că trebue să avem fidelitate şi încredere în raporturile cu alţii. Dar a voi să legi lumea de toate legile dubii este un rigorism farisaic. Şi nici nu sunt oamenii cei mai conştienţi acei ce pun aceste poveri pe umerii altora, ci de multe ori nişte farisei, care şi ei înşişi trec cu vederea poruncile cele mai sigure ale iubirii aproapelui şi ale justiţiei, oameni, care după cuvântul Mântuitorului, cern ţânţarii şi înghit cămila, care zeciuesc anisul şi chimenul, dar nesocotesc partea mai însemnată a legii: dreptatea şi milostenia". Ev. Matei, cap. XXIII. Vezi: Cathrein, op. cit. p. 259; Idem.: reprodus la Alex. Nicolescu, op. cit., p. 159.

75) Vezi *Compendium*, Vol. I, p. 138; idem; Michel, II, 303; idem: *Théol de Clérmont*, Vol. V, p. 498; idem, Göpfert: *Moraltheologie*, Vol. II, p. 22, 23; idem: Alex. Nicolescu, op. cit., p. 436; Cfr. şi Bayet, op. cit., p. 39, idem; Thomas, II, II, q. 44 a. 7; q. 26, q. 25; idem: Liguori: *Theologia Moralis*, T. I, § 342: *Sicut se ipsum...* non significat *aequalitatem* ...sed *similitudinem.*

76) Vezi: Göpfert, op. cit., p. 23., Vol. II, p. 28. În ce priveşte bunurile temporale, fiecare este dator de a preferi viaţa sa celei a aproapelui. În acelaş senz vorbeşte şi fericitul Augustin în *De Mend.* c. VI, n. g.: „Si pro illius temporali vita suam ipsam temporalem perdat, non est iam diligere sicut seipsum,

ajuta pe aproapele trebue să îndeplinească anumite condițiuni, după concepția tomistă. Ea urmează să fie împlinită din acel *prisos* pe care-l avem, și unde, după cuvântul fer. Augustin, se cuprinde ceva din bunul altuia — *Res alienae possidentur si superflua possidentur* — Enar. in Ps. 147, 6. Lucrul acesta îl fixează Toma din Aquino în „*Summa Theologica*" — II II, q. 32, 6, — unde distinge între ce e „*necesar*" și ce e de „*prisos*" prin gradațiunea celor trei feluri de bunuri și anume: 1) Bunuri necesare, fără care cineva n'ar putea trăi; 2) Bunuri necesare spre a trăi potrivit cu condi-

---

sed plus quam seipsum; quod sanae doctrinae regulam excedit". Din acest entuziasm țâșnește însă și adevărata faptă creștină. Preferim însă, după Romano-catolici în anumite cazuri viața aproapelui vieții noastre, ca o datorie, când e vorba de o persoană publică sau bisericească sau de bunurile unei comunități, fiindcă bunul general trece înaintea celui particular. Astfel la S. Thomas II, II, q. 31, a. 3 ad 2: „Bonum multorum commune divinius est, quam bonus unius; unde pro bono bono communi reipublicae vel spirituali vel temporali virtuosum est quod aliquis etiam propriam vitam exponat periculo". Idem: Alfonso, I, 3, n, 27. Când o comunitate se află în primejdie atunci putem să ne primejduim viața pentru salvarea ei. Preotului păzit de comunitate trebue a i se veni în ajutor chiar cu primejdia vieții — Vezi Göpfert, op. cit., p. 29, idem: Göpfert, op. cit., Vol. II., p. 23 și urm. „die Nebenmenschen sind mehr oder weniger zu lieben, je nachdem sie Gott oder uns näher stehen". Acelaș lucru la Thoma din Aquino: II, II, q. 26; „Cum principium dilectionis sit Deus et ipse diligens, necesse est quod secundum propinquitatem ad alterum istorum principiorum maior sit dilectionis affectus" ...„Proximum plus debemus diligere quam corpus proprium... inter proximos meliores et magis propinquus magis debemus diligere." Criteriul în această privință ni-l dă — după interpretarea cazuiștilor — sf. apostol Pavel în ep. c. Galat. c. VI. 10, unde cetim: „Ergo dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes, maxime autem ad domesticos fidei." Dar aici ca și în alte locuri asemănătoare, este vorba de metoda de lucru și nu de principiu. Între gradațiile iubirii aproapelui distingem după cazuiști: iubirea din respect — *affectus gaudii* —, iubirea din dorință — *affectus desiderii* — unde preferim pe cei ce în mod natural sau supranatural sunt mai aproape de noi — *coniuncti* —, față de cei mai buni sau mai înstăriți — *meliores* —. În împrejurări asemănătoare de salvare din primejdie preferim pe cei de acelaș sânge, apoi de aceiași religiune, de aceiași națiune, de aceiași rasă, etc. După Thomas, II, II, q. 26, urmează ca soțul să îngrijească întâiu: soția, apoi copiii, părinții, frații și surorile, rudele, prietenii, binefăcătorii, etc, Ordinea iubirii se mai conduce și după situația în care se află aproapele și care poate fi: *necessitas extrema* sau *quasi extrema*, ori *gravissima*, ori *mediocris*, etc. Vezi și Alex. Nicolescu, op. cit., p. 437 și urm. Cum vedem, rațiunea justifică oricând aceste preferințe, dar iubirea creștină le ignorează,

ţiile situaţiei sale sociale ; 3) Bunuri ce nu sunt indispensabile nici pentru viaţa cuiva, nici pentru cea a lor săi şi nici pentru a trăi conform cu rangul său social. *Aceste bunuri formează prisosul.*

Cum se traduce acum îndatorirea bogatului de a da săracului din prisosul averii sale? Ne servim de părerea unui moralist ortodox, care acceptă această gradaţiune [77]).

a) Nimeni nu este ţinut a da, chiar *nenorocitului* care se află în *necesitate extremă* din bunurile, care intră în prima categorie, întrucât aceasta ar echivala cu *sinuciderea.* Ar fi o singură excepţie de făcut şi aceasta în favoarea salvării personagiilor, de care atârnă existenţa bisericii sau a statului.

b) Din bunurile de a doua categorie, nimeni nu este obligat să dea, decât celor ce se găsesc în *necesitate extremă.*

c) Bunurile din a treia categorie — *prisosul* — propriu zis, trebue să servească la ajutorarea săracilor [78]).

Concepţia tomistă nu mai corespunde însă doctrinei creştine, pe care ne-o înfăţişează atât de clar părinţii bisericeşti, când ne vorbesc despre „*milostenie*" Ea mai cuprinde în sine şi unele sofisme raţionaliste. Lămurită în teorie, chestiunea se întunecă şi mai mult în practică. Nebulosa dintre: „prisos" şi „necesar" nu se poate lucida prin raţiune, ci numai prin sentimentul dragostei, care nu cunoaşte: măsuri, gradaţiuni, lipsuri şi precăderi, când e vorba de a se veni în ajutorul celui nenorocit. Creştinismul veridic respinge asemenea atitudini, ca şi expresiunile de limbaj streine de spiritul său.

Sf. Ioan evanghelistul prevede după Mântuitorul o singură măsură. „*Aceasta e porunca mea, ca să vă iubiţi unul pe altul, precum eu v'am iubit*".—Cap. XI, 12. Iar în alt loc zice: „*Întru aceasta am cunoscut dragostea lui Dumnezeu, că El şi-a pus sufletul său pentru noi; şi noi datori suntem pentru fraţi să ne punem sufletele*" — Ep. I. 3, 16. Sacrificiul vieţii noastre pentru aproapele este, prin urmare, evident. Dar Romano-Catolicii „pentru a salva cel puţin substanţa poruncii..." spun [79]), că porunca obligă, când aproapele e în

77) Vezi lucrarea: *Comunism şi creştinism*, de Pr. Valeriu Iordăchescu· Iaşi 1938, p. 122, 123.

78) Sublinierile ne aparţin.

79) După: Alfonso de Liguori, Göpfert, Alex. Nicolescu, etc., sacrificiul vieţii are loc, când există o certitudine de salvare — *aeque certa* —, dar când

lipsă spirituală extremă. Aici intervin şi restricţiunile pentru precisarea acestei lipse spirituale extreme. Aceste restricţii nimicesc însă principiul, întrucât: *charitas non obligat cum gravi incommodo.* Iubirea trebueşte deci îngrădită de prudenţă şi de raţiune spre a nu se expune pericolului, mai ales, când este vorba de martiriu sau de sacrificiu [80]). Este greu însă a mai recunoaşte într'o asemenea iubire porunca creştină.

Acelaş lucru se poate spune şi despre *ideia de dreptate.* Principiul ei recunoscut şi de *Cei Vechi* se menţine şi în dreptul catolic: *„Constans et perpetua voluntas, ius suum cuique tribuendi"* [81]).

Păcatul care se opune acestei virtuţi este: *nedreptatea* sau *furtul.* Preceptul biblic învaţă: *non furtum facies.* Păcatul comis trece drept un păcat mortal. *Furtum est ex genere suo peccatum mortale* [82]). Este însă foarte greu de a determina gravitatea fiecărui caz în parte [83]). Raţiunea complică şi aici prin distincţiunea a o

---

avem pierderi prea grave — *maximo incommodo* — atunci obligaţiunea dispare. Alfonso, V. I. p. 487. In cazul, când această siguranţă e numai probabilă şi eu totuşi ajut pe aproapele meu, atunci săvârşesc un act eroic, ce nu se inserează în preceptul obligatoriu. Spre ex. n'aş fi obligat să botez un copil, care stă între flăcări, ştiind, că e numai probabil, dacă voiu putea pătrunde pân' la dânsul. Nicolescu, p. 440. Dacă mai există şi altul, care l-ar putea salva, atrunci iarăşi aproapele meu nu se mai află în lipsă extremă. Deci lipsa de ajutor pentru aproapele să fie sigură şi nu numai probabilă. Şi iarăşi, să nu urmeze un rău mai mare din expunerea vieţii mele pentru aproapele. Spre ex., dacă eu fiind preot m'aş expune, văduvind parohia de un păstor, ce cu greu s'ar putea căpăta în persoana altuia. Vezi: Nicolescu, op. cit., p. 441. După *Théologie de Clérmont,* putem ajuta pe săracii, care se află în situaţie extremă, dar fără a risca bunurile necesare rangului nostru social — necessariis decentiae status—; de asemeni, când prin cumpărarea unui medicament ne-ar costa o prea mare sumă de bani. Alf. I, 487; ibid. P. Thimotée, I. 602. După unii se precizează chiar cota de 2%, cu care putem veni în ajutor săracilor.

80) Vezi: Origen: *Indemn la martiriu.* Idem: Tertulian, Clement, Ciprian, etc. Cazuismul ar accepta această duplicitate din: „καρδία πιστεύειν — de a crede numai cu inima, fără a mărturisi şi cu fapta, atunci, când e vorba de sacrificiul vieţii noastre pentru păstrarea credinţii, atitudine combătută de Mântuitorul şi Părinţii bisericeşti.

81) Vezi: Prummer, op. cit. Vol. I, p. 65.

82) Ibid. p. 74.

83) Ibid. p. 74: „Paucae sunt materiae in tota Theologia morali, in quibus existit tante opinionum varietas, quanta in determinanda gravitate furti".

sumă de nuanțe de furt, precum: *furtum simplex, sacrilegium reale, rapina, peculatium, plagiatum, abigeatum,* etc.[84]). Nu toți moraliștii sunt de acord asupra obiectului, care ar constitui: «*materia absolute gravis*» a furtului. Detaliile trec aci în ridicol[85]).

Totuși cazuiștii apără cu multă tenacitate *dreptul de proprietate* contra socialiștilor, a comuniștilor sau a filosofilor juriști, care văd în această ideie mai mult un drept uman, ori un contract social, sau un legământ întâmplător, gata a fi dislocat pentru motive de utilitate colectivă. Enciclicele lui Pius IX și Leon al XIII: *Qui Pluribus* — 9 Noembrie 1856, și *Quod Apostolici muneris* — 28 Decembrie 1878, etc., mențin dreptul de proprietate — *jus proprie-*

84) Ibid. p. 73.

85) Există deosebire între furt propriu zis — *ablatio rei alienae* — însușirea unui lucru strein și *damnificatio* — stricăciune sau păgubire și neascultare pentru luarea unui lucru de prisos și nefolositor. Când un servitor ia unele resturi de mâncare, ce trebuiau aruncate, sau fructe căzute pe jos ori vreascuri din pădure, acesta nu e furt, ci mai de grab neascultarea unei porunci primite. El se socotește deci păcat ușor din cauza neînsemnătății obiectului însușit, sau a lipsei de reflexiune și viziune clară. Totuș, obișnuința aceasta de lucruri mici poate duce și la pagube mai mari. Există, după cazuiști și păcate grele. Ele sunt măsurate după gravitatea stricăciunilor suferite, sau după cantitatea răpirii unui venit socotit pe timp de o zi. La cei bogați, cantitatea aceasta devine neînsemnată. Ea se sporește necontenit. Gravitatea furtului depinde, prin urmare, după cazuiști, de valoarea obiectului furat și de condițiunile sociale ale celui ce a fost păgubit. Un furt poate fi „absolut grav" și „relativ grav". Aceste tarife se pot observa la Gury — *Compendium* — t. III, p. 51, 52, la Th. de Clermont, V. VI, 126, la Thim. V. II, p. 321, 322. Dăm aci o tabelă după Göpfert, Vol. II, p. 211: E păcat greu a fura unui cerșetor 1. RM. Mai puțin e păcat venial. La un lucrător un furt de 2—3 M., e un păcat greu. La negustori, acelaș furt se ridică la 4 Mărci; la cei mai mult înstăriți la 5—6 Mărci; la burghezi la 8—10 M.; la nobili la 16—20 M.; la cei mai bogați și regi, furtul greu se ridică la 20—25 Mărci. Nu știm dacă mărcile acestea au valuta RM. de astăzi. Ele ar putea varia, probabil, după schimbul dela bursă.

E deasemeni permis, ca o femee, spre ex.: să fure soțului ei o carte eretică spre a nu fi cetită. Lig., V. III, p. 34. Când există: „*necessitas gravis*" sau *necessitas extrema*, ori *gravissima* sau *quasi extrema* — putem fura, după Alf. de Liguori tot ce este necesar pentru a ieși dintr'o ambara oarecare, fie chiar și o sumă considerabilă. Aceasta și pentru rațiunea, că bunurile erau cândva în comun. Idem—Prümmer, p. 75. „Sane est satis arbitrarium, si quis moralista velit determinare e. gr., qui 10 francos abstulit, vadit in infernum; qui 9 francos furatus est, vadit in purgatorium".

tatis ac domenii — bazat pe *sf. Scriptură* şi pe *raţiune.* Dar practica suferă restricţiuni.

Aceste restricţiuni sunt bazate pe două principii, care scuză furtul şi anume: «*Duae causae legitimam reddunt ablationem rei alienae,* scil. *I. extrema necessitas auferentis et 2. recta compensatio occulta*» [86]).

Justificarea recuperării acestor bunuri stă în faptul, că în cazuri de necesitate extremă, bunurile terestre devin comune: «*Ratio est, quia in extrema necessitate omnia bona terrestria fiunt iterum communia*».

Această confirmare oficială a furtului a dus, cum era uşor de înţeles, la abuzuri mari. Moraliştii au trebuit să recunoască principial justeţea salariului, ori cât de mic ar fi el, mai ales, când este rezultatul unui contract liber: *pretium imfimum justum.* Numai, că în caz de: «*necessitas extrema*», servitorul are voe să şi-l recupereze prin sustrageri continue de la stăpânul său [87]). Cât de departe vor merge aceste sustrageri? Cine dă criteriul de apreciere în asemenea împrejurări? De sigur, că tot individul. Şi după preceptul recunoscut de cazuişti anterior: *charitas bene ordinata incipit a*

---

86) vezi: Prümmer, op. cit., p. 82. Vol. I.

87) Vezi: Göpfert, op. cit., Vol. II, p. 219, După *Innocentius al XI,* furtul este permis, pr. 36. „Permissum est furari non solum in extrema necessitate, sed etiam in gravi". Vezi Göpfert, op. cit., Vol. II, p. 219; Idem. Innoc. XI, pr. 37: „Famuli et famulae domesticae possunt occulte heris suis surripere ad compensandam operam suam, quam maiorem iudicant salario, quod recipiunt", Vezi: Göpfert, op. cit, Vol. II, p. 220. Idem: Prümmer, op. cit., p. 83. Şi un om onorabil poate fura, dacă are groază de cerşit, preferind astfel moartea cerşetoriei — Lig. V. III, p. 35. Un cerşetor, de asemeni, poate fura un obiect oarecare, când se găseşte în *„necessitas extrema"*, fără a-l cere. Liguori adaogă, că în acest caz are dreptul absolut să-l fure — Lig. III, p. 37; Idem: Th. de Clérmont susţine chiar omorîrea celui ce s'ar opune acestui drept. — t. II, p. 328. Furtul pe care un creştin l-ar exercita asupra unui eretic sau turc este deasemeni îngăduit. — Lig., t. III, p. 43, 465. Şi servitorilor le este îngăduit furarea stăpânilor lor pentru a-şi completa simbria, pe care ei o găsesc mică pentru treaba ce o fac. Lig., t. III, p. 44 şi 45 Idem.: Göpfert, V, II, p. 221. Criteriul acesta de recompensare îl poate da şi părerea personală a celui interesat. Idem, p. 46. Vezi şi Bayet, op. cit., p. 86; Gury: *Compend.* I, p. 387; Th. de Clérmont, t. VI, p. 129. Natural, că această compensaţie este permisă, de a fi complectată prin furt, când el a fost constrâns — *necessitas gravis* — să primească salariul impus, sau dacă i se cere o sporire a obligaţiilor sale. Deci în raport cu ideia de drep-

semet ipso, servitorul nu va putea aprecia măsura justă a salariului său şi va admite furtul ca justificat [88]).

În general, morala romano-catolică nu rămâne consecventă în practică principiilor de *iubire* şi *dreptate creştină.* Ele se fărămiţează după interese şi împrejurări personale.

Se introduce astfel o *preferinţă* pentru eul meu faţă de aproapele nostru.

Este adevărat, că obiectul suprem al iubirii omului trebue să fie: *Dumnezeu,* dar iubirea faţă de El nu se verifică, decât prin iubirea faţă de aproapele. Şi în morala iezuitică găsim o nuanţă de solipsism, de utilitarism, de pragmatism, care reduce mult din înălţimea, frumuseţea şi sinceritatea principiilor creştine.

Se evidenţiază aici existenţa a două atitudini, a două morale. Ori, lipsa de omogeneitate şi de absoluitate a principiilor etice duce la nimicirea moralei.

Etica iezuitică cedează adesea în faţa principiilor de: adevăr, dreptate şi iubire, Ea se acomodează neîncetat prin mijlocirea raţiunii, ţinând seama de interesul şi împrejurările în care se găseşte subiectul. De sigur, că nu ignorăm nici noi vederile şi sugestiile raţiunii, dar de multe ori *„viclenia"* raţiunii trece peste

---

tate, numai, că dreptatea şi-o face singur. Nici restituirea furtului nu este absolut obligatorie după principiul afirmat de Théol. de Clérmont, că cel sărac consumând obiectul, a devenit din acest moment proprietatea sa. Vol. VI, p. 134; idem. P. Thimotée, t. II, 330. Nici soţia care şi-a furat bărbatul şi nici copiii care şi-au furat părinţii nu's obligaţi să restitue sumele însuşite. Lig., t. III, p. 64; Gury: *Casus con.* I. 478; Thimotée, II p. 323. Ei nu trebue nici măcar să ceară iertare, spre a nu turbura pacea familiară — Idem II, p. 323, Notă — Restituirea unui bun însuşit e mai departe oprită după Liguori, dacă obiectul poate provoca stăpânului său un rău, un păcat sau un abuz, t. II, p. 226, sau aduce un prejudiciu persoanei noastre. Th. de Clérm. VI, p. 238; Idem, Liguori III, p. 225; idem.: *Casus,* I, p. 476.

88) „Ut sit licita occulta compensatio, hae condiciones requiruntur: *a)* ut debitum sit strictum et certum; *b)* ut debitum non possit aliter recuperari sine notabili incommodo; *c)* ut damnum debitoris aut tertiae personae praecaveatur.— Prümmer, op. cit., p. 85, Vol. II. Cu toate îngrădirile acestor cazuri prin condiţiuni special creiate, totuş furtul rămâne la aprecierea subiectului în cauză, „Famuli possunt se licite compensare: *a)* Si cogantur ad labores in contractu non stipulatos; *b)* Si cogantur ad salarium prorsus insuficiens et iniustum; *c)* Si cogantur ad reparationem damni, quod sine culpa causaverunt. Vezi: Prümmer, op. cit., p. 86, Vol. II.

bunul simţ şi peste sinceritatea conştiinţei morale şi inventează motive pentru a se degaja de obligaţiile şi răspunderile unei conştiinţe creştine.

Formalismul, în care ea inundă adesea, răpeşte ceva din spontaneitatea şi elanul unei fapte bune. Se analizează p mult mobilele lăuntrice şi perspectivele de reuşită a unei interveniri de ajutorare a aproapelui. Raţiunea însă întârzie fapta şi răceşte sentimentul de milă şi compasiune. Juridicul transformă eticul. Moralismul trece în legalism, iar legalismul în formalism. Ori esenţa moralei creştine este: iubirea sinceră, care inundă pretutindeni în viaţa individuală şi colectivă.

Legalismul nimiceşte mai departe libertatea şi personalitatea omului. Morala catolică accentuiază dealtfel şi *„intenţiunea"* faptei în sine. Dar această intenţiune este dirijată prin substratul ei eclesiastic, adică iezuitic. Omul modern rămâne nestingherit în organismul bisericii, care nu-i conturează nici una din dorinţele sale, ci din contra, i le justifică prin raţiunea juridico-sofistică, şi le absolvă prin taina „mărturisirii" [89].

Iată, de ce moralitatea a suferit un adânc scăzământ prin aceste artificii de devoţiune, foarte uşor acomodabile, dar care a dat naştere unei puternice reacţiuni, prin ruptura ce a urmat în însăşi inima catolicismului din partea: *Reformei religioase*, în anul 1517.

ETICA SOCIALĂ ROMANO-CATOLICĂ

Biserica romano-catolică a acordat o deosebită atenţiune problemelor politico-social-economice. [90]. Mediul apusean oferă un câmp mult mai vast în ordinea socială, decât mediul răsăritean. Există aici o lume industrială mult mai desvoltată, o burghezie capitalistă mult mai întemeiată, o muncitorime mult mai numeroasă decât aiurea. Problemele sociale se găsesc în Apus într'un stadiu de

89) Asupra metodului întrebuinţat în taina mărturisirii, vezi şi B. Pascal, op. cit. p. 148 şi urm., unde se vorbeşte de acea: *„piam et religiosam calliditatem et pietatis solertiam"*, prin care multe persoane sunt absolvite de ilegalităţile lor, mai repede decât le-au comis — *„plurimi vix citius maculas contrahunt, quam eluunt"*.

90) Vezi: *Acta Apostolicae Sedis* — An. I — XXII — Roma.

efervescenţă mult mai accentuat decât în Răsărit [91]). Se cunosc imputările pe care un *Saint-Simon* le făcea bisericii romano-catolice, pentru a o scoate din starea ei de pasivitate faţă de suferinţa umană [92]). Sub presiunea evenimentelor, ea a fost silită să-şi lămurească atitudinea înaintea atâtor curente anticreştine şi antisociale [93]). Sprijinită pe învăţăturile sf. Scripturi, biserica romano-catolică a căutat să-şi verifice principiile ei la realităţile sociale prezente. Enciclicile papale ne oferă un preţios material în această privinţă. Le vom urmări în perspectivele, pe care le deschid problemelor sociale, spre a aprecia *valoarea* acestor pastorale pentru o conştiinţă creştină sub unghiul social-economic [94]). Vom trece astfel în revistă: familia, societatea, statul şi umanitatea.

* *
*

91) Vezi: Werner-Sombart: *Le Bourgeois*, Paris, 1926.

92) Vezi: *Catéchisme des Industriels*, Vol. 37. Oeuvres de S. Simon et d'Enfantin, Paris, 1865.

93) Vezi: *Quadr. An.* „Omnium occulii ad Petri Cathedram adiciebantur.., atque ad pedes Christi in terris Vicarii insueta quadam frequentia confluentes et rerum socialium periti, et operum conductores, et opifices ipsi uno ore eflagitabant ut tandem sibi tutum indicaretur iter,"

94) Idem spre consultare: Aertnys-Damen: *Theologia Moralis-secundum Doctrinam S. Alfonsi dè Ligorio* — Tom. II— Roma; Marcello Nivard: *Ethica*, Paris, 1928; Dom. M. Prümmer: *Manuale Theologiae Moralis*, Tom. II, Friburgi, 1928; Dr. Fr. Adam Göpfert: *Moraltheologie*, II, III, B., Paderborn 1900; De la Brière: *L'organisation internationale du monde contemporain et la Papauté souveraine*, Paris, 1919; Sertillanges: *L'Eglise*, Paris, 1917; *L'Encyclique Rerum Novarum et le juste salaire* — éd. Bonne Presse —; Vermeersch: *Questiones de Justitia*, Brugis, 1901; Moulart: *L'Eglise et l'Etat* —; Duballet: *La famille, l'église, l'état dans l'éducation*, Paris; Galéot: *Les systèmes sociaux et l'organisation des nations modernes*, Paris; De la Tour du Pin — *Vers un ordre social chrétien*, 1908; Mgr. Jullien: *Une théorie catholique de la Société des Nations* — 1919; E. Troeltsch: *Die Sozialphilosphie des Christentums*, Gotha, 1922; Max Maurenbrecher: *Thomas v. Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit*, 1898; Franz Keller: *Unternehmung und Mehrwert*, 1912; Otto Schilling: *die Staats - und Soziallehre des Papstes Leo XIII*, Köln, 1925; Carl Ilgner: *Die volkswirtschaftlichen Anschauungen Antonius von Florenz*. Paderborn, 1904: Max Scheler: *Der Bourgeois und die religiösen Mächte*, şi *Vom Umsturz der Werte* —; Georg Wunsch: *Evangelische Wirtschaftsethik* — Tübingen, 1927. *Dict. de la Foi Catholique* de Vacant, Vol. III; Otto Schilling: *Katholische Sozialethik* — München, 1929; J. Mausbach: *Katholische Sozialethik*, la Hinneberg în — K. der Gegenwart-Leipz. 1909; Emil Chénon: *Le Rôle social de l'Eglise* — Paris, 1928; H. Mathieu: *L'ordre social chrétien*—Paris

Familia, în concepţia romano-catolică, este o instituţiune de ordin divin [95]). Atributele ei sunt: *indisolubilitatea, unitatea, libertatea* şi *imutabilitatea.* Aceste însuşiri provin dela Dumnezeu şi nu dela oameni [96]). Principiul creştin al indisolubilităţii se ridică contra principiului raţionalist, după care: „Omne quod ligatur, solubile est" — Tot ce este legat se poate şi desface —. Potrivit acestui dicton, părţile contractează o căsătorie sub presiunea pasiunilor şi a instinctelor. Biserica romană a luat o energică atitudine contra actualei stări de dezagregare a vieţii familiare. Divorţul, concubinajul, lepădările şi sinuciderile au devenit adevărate epidemii sociale, care sapă la temelia familiei creştine. Ea fiind prima celulă a organismului social, urmează a fi revizuită şi regenerată, pentru a nu cangrena fiinţa statelor şi a societăţilor.

Enciclicile papale reiau adevărul exprimat de fericitul Augustin, după care rostul căsătoriei este: *copilul, credinţa* şi *sacramentul.* Pe aceste trei fundamente rezidă şi întreaga învăţătură romano-catolică despre căsătoria creştină. [97]).

Credinţa întăreşte acea *„ordine a dragostei"*, pe baza căreia se stabileşte o ierarhie în viaţa familiei. Bărbatul are primatul conducerii, iar femeia primatul inimii [98]).

1937. Ed. Spes; Georges Goyau: *L'Eglise et la Guerre* — Ed. Flam. Paris, 1934; Yves de la Brière: *Eglise et la Paix* — Ed. Flam. Paris, 1932; Gh. V. Gheorghiu: *Codul social al Uniunii din Malines*, 1937. Idem: Ernst Troeltsch: *Die soziallehren der christ. Kirchen u.; Gruppen*, Tüb. 1912. V. Cristian: *Paladinul Păcii* — Pius XI—Buc. 1939; *Revista Catolică*, Baia Mare şi Revista: *Cultura Creş tină*—Blaj.— *„La Civiltà Cattolica"* Vol. II şi III.

95) Vezi: *Acta Apostolicae Sedis.* An. XII, Vol. XXII, P. 541. Encicl. *„Casti Conubii"*. „Matrimonium non humanitus institutum neque instauratum esse sed divinitus".

96) Ibid. „...Non ab hominibus sed ab ipso auctore naturae Deo, atque eiusdem naturae restitutore Christo Domino legibus esse communitum, confirmatum, elevatum".

97) Ibid. P. 542 „...*In fide* attenditur ne praeter vinculum coniugale cum altero vel altera concumbatur; *in prole*, ut amanter suscipiatur, benigne metriatur, religiose educetur; *in sacramento* autem, ut coniugium non separetur, et dimissus aut dimissa, nec causa prolis alteri coniungatur. Haec est tamquam regula nuptiarum, qua vel naturae decoratur fecunditas vel incontinentiae regitur pravitas". De Gen. ad. litt. lib. IX, c. VII, n. 12.

98) Ibid. P. 549. „Si enim vir est caput, mulier est cor et sicut ille principatum tenet regiminis, haec amoris principatum sibi, ut proprium vindicare potest et debet".

Sacramentul căsătoriei consfinţeşte indisolubilitatea ei. Despărţenia nu este permisă nici chiar pentru lipsa de fecunditate sau pentru vina de adulter [99]). Sinodul tridentin afurisește părăsirea domiciliului conjugal. După această doctrină nu există despărţenie sub nici un motiv în căsătoriile consumate — *matrimonium consumatum* —, decât o separaţiune imperfectă de pat, masă şi locuinţă, potrivit canonului 1127 al sinodului din Trident [100]).

Prin această hotărâre, se condamnă toate acele forme nelegitime de provizorat sau de încercări amicale între căsătoriţi. Copilul în asemenea căsătorii este privit ca un „*agresor injust*", care ar pune în pericol viaţa mamei sau echilibrul economic al familiei.

Enciclica „*Casti conubii*" se ridică cu multă vehemenţă contra lepădărilor şi contra eugenismului prin metoda sterilizării [101]). Nu

99) Vezi: *Codex Iuris Can.* § 1118: „Matrimonium validum ratum et consummatum nulla humana potestate nullaque causa praeterquam morte, dissolvi potest". Ibid. P. 553. „Ut cum filiorum procreandarum causa, vel nubant feminae, vel ducantur uxores, nec sterilem coniugem fas sit relinquere ut alia fecunda ducatur".

100) Ibid. P. 574. „Lex ipsa ecclesiae concedit claris canonum verbis, quae de separatione tori et mensae et habitationis decernunt". Canonul 1128 sună: „Coniuges servare debent vitae coniugalis communicationem, nisi *iusta causa* eos excuset".

Sub motivarea acestei „*iusta causa*" disolvările unei căsătorii pot surveni pentru următoarele cause: 1) Aşa numitul: *privilegium Paulini*, can. 1120 „Legitimum iuter non baptizatos matrimonium, licet consummatum, solvitur in favorem fidei ex privilegio Paulino." De asemeni: o „*separatio tori, mensae et habitationis*" poate fi pentru totdeauna sau numai temporală. In prima categorie socotim: 1) intrarea unuia dintre soţi într'un ordin călugăresc; 2) păcatul adulterului—acel: *adulterium completum, certum et formale;* 3) căderea în erezie. În a doua categorie intră: 1) primejdia pentru suflet provenită din partea unui soţ; 2) provocări de răni corporale sau fizice. § can. 1136.

Totuş, enciclica face amintire şi de unele excepţii, deşi foarte rare, şi anume, între căsătoriile consimţite, dar neconsumate, unde despărţenia nu atârnă de voinţa omului, ci de Providenţă. „Quod si exceptioni, etsi rarissimae, haec firmitas obnoxia videatur, ut in quibusdam coniugiis naturalibus solum inter infideles initis vel, si inter christi fideles, natis illis quidem sed nondum consummatis, ea exceptio non ea hominum voluntate pendet... sed ex iure divino, cuius una custos atque interpres est Ecclesia Christi". Ibid. P. 552.

101) Ibid. P. 565. „...Ipsa igitur corporis integritatem, ubi nulla intercesserit culpa nullaque adsit cruentae poenae causa, directo laedere et attingere nec *eugenicis*, nec ullis aliis de causis possunt unquam".

există în asemenea împrejurări un *„ius extremae necessitatis"*. Acceptă, totuș, o eugenie rațională pentru fortificarea psihofizică a copilului. Sfătuește însă pe acei, care au unele tare ereditare de a nu se căsători.

Se condamnă, mai departe, abuzurile contra credinții în căsătorie, cum e: necredincioșia sau adulterul, pe motiv, că viața sexuală nu ar putea fi satisfăcută deplin în limitele înguste ale căsniciei monogamice [102]). De asemeni și emanciparea femeei sub întreitul ei aspect: social, economic și fiziologic. Există o egalitate între soți, însă pe motive de demnitate omenească și nu de drepturi absolute. [103])

Enciclica mai vestejește și acele abateri contra *„sacramentului"* căsătoriei, prin care se urmărește degradarea unirii dintre soți față de nimbul ei divin și mistic și scoborârea acesteia la un simplu contract matrimonial ce se poate desface după bunul plac.

Enciclica cere restabilirea căsătoriei după modelul unirii lui Hristos cu biserica sa. Stăpânirea patimilor prin puterea spiritului și conformarea voinții omului voinții dumnezeești. Credincioșii să apeleze la utilizarea mijloacelor naturale și a celor supranaturale pentru menținerea curăției moravurilor. Să asculte de biserică și să se lase conduși de preceptele ei în închegarea unei căsătorii.

Alegerea soției sau a soțului să nu urmeze după impulsurile oarbe, ci după prudența creștinească. Să nu se urmărească patima câștigului, ci rosturile fixate acestei instituțiuni de către Dumnezeu. Educația copiilor să se facă prin mijlocirea Bisericii [104]).

Enciclica nu ignorează nici standardul de viață al unei familii, pe care-l pretinde în *salariul just* al lucrătorului, cum și problema

---

102) Ibid. P. 566. „...Idque eo magis quod — ut autumant — non pauci habeant congenitam indolem sexualem, cui intra augustos connubii monogamici limites satisfacere non possint".

103) Ibid. P. 567. „...At ne haec quidem est vera mulieris emancipatio neque illa rationi congruens et dignissime libertas, quae christianae nobilisque mulieris et uxoris mureri debetur".

104) Vezi: Encicl.: „Divini Illius Magistri": „Qua propter litterarum sedes ac scholae, si ad historiae fidem, earum originem inspiciamus, natura sua tamquam subsidium ac fere complementem Ecclesiae simul et familiae existerunt... ut tria haec: schola, familia, ecclesia unum fere chiristianae institutionis sacrarium efficere videntur".

locuinţelor, ieftenirea traiului şi asistenţa socială, etc. Autoritatea să mijlocească familiei şi un domeniu inalienabil, transmisibil din tată în fiu, făcând parte din solul naţional, pentru ridicarea ei materială [105].

La această acţiune, trebue să participe deopotrivă: Statul şi Biserica. Opera legislativă va fi pătrunsă în acest scop de spiritul iubirii şi al dreptăţii creştine. Un frumos exemplu îl prezintă concordatul solemn încheiat între sfântul Scaun şi Regatul Italiei prin stipulaţiunile dela Lateran, adică prin recunoaşterea efectelor civile ale sacramentului căsătoriei, dacă se face după dispoziţiile dreptului canonic. O atitudine energică se mai ia şi contra literaturii pornografice [106].

În general, enciclica rămâne un document de înaltă ţinută morală în haosul ideologic al timpurilor noastre. Deşi biserica romano-catolică îşi face un punct de glorie din ţinuta ei de intransigenţă, opunând un: *Non possumus* atâtor capete încoronate, cum au fost împăratul: Lothar, sau Filip I, ori Filip al II-lea al Franţei, sau Enric al VIII al Angliei, ori Napoleon I, care doriau desfacerea căsătoriilor lor, totuş acele separaţiuni imperfecte, care mlădie rigorismul legii, întreţin pentru viaţa socială o stare mult mai deplorabilă, decât în cazul unei desfaceri totale. Iar motivarea unor moralişti, că iubirea creştină poate dăinui mai presus de afecţia sensuală şi că nu trebuie confundată cu aceasta din urmă, întrucât ea îşi are sediul în voinţă şi e independentă de ori şi ce dispoziţie afectivă, nu corespunde legilor psihologice ale fiinţii umane [107]. Aceste separaţiuni sunt expeditive, dar înmulţesc apetiturile omeneşti, în loc să le circumscrie în însăşi răul lor fundamental.

* * *

Societatea. Doctrina romano-catolică spre deosebire de unele curente sociale urmăreşte menţinerea unei depline armonii între elementul individualului şi cel al socialului. *Liberalismul economic* exagera dreptul individului în dauna mulţimii, pe când *socialis-*

105) Vezi şi encicl.: „Rerum Novarum" Cap. Familia".

106) Vezi encicl.: „Officiorum ac muncrum" a lui Le mal XIII: „Libri, qui res lascivas sen obscenas ex professo tractant, naraut, aut docent, cum non solum fidei, sed morum, qui huius modi librorum lectione facile corrumpi solent, ratio habenda sit, omnino prohibentur".

107) Vezi: Cathrein, op. cit. c. III. P. 118, tr. rom.

mul comunist afirma drepturile colectivității în detrimentul valorilor individuale. Desvoltarea mașinismului, ca și creșterea capitalismului au adâncit și mai mult conflictul dintre masa muncitorească și marii întreprinzători capitaliști, împărțind societatea în două tabere vrășmașe între ele. [108]). Problema socială apărea în asemenea condiții și greu de rezolvat și periculoasă prin demagogismul unor centre socialiste și comuniste. Luptele economice antrenau pe cele politice, iar cele politice luau aspecte internaționale, generalizându-se și turburând pacea și ordinea economică. [109]).

Romano-catolicismul intervine însă în lupta socială cu toată autoritatea. O cereau și lucrătorii și patronii. Dealtfel, interesul pentru prolemele social-economice decurgea din dreptul și datoria, pe care Sf. Scaun Apostolic, potrivit autorității sale supreme, îl avea de a se pronunța în toate chestiunile ce vin în legătură cu ordinea morală.

Lichidarea unui conflict de asemenea proporții nu se putea face numai pe baza sentimentului *„carității creștine"*, ci și prin înlăturarea violărilor și nedreptăților tolerate și consfințite prin lege. [110]). Reforma socială trebuia să complecteze astfel reforma morală.

* * *

Între problemele social-economice, *ideia de proprietate* ocupă o importanță deosebită. Ea se situiază între cele două curente opuse unul altuia și anume: *liberalismul individualist* și *socialismul*

108) „Ut hominum communitas magis magisque in duas classes dispertita appareret: quorum altera quidem numero exigua, vix non omnibus fruebatur commodis a modernis inventis tam copiose allatis; altera vero, ingentem complectens opifficum multitudinem calamitosa egestate pressa, frustra ex angustiis, in quibus versabatur, excedere contendebat". Quadr. An. III.

109) „Ea vicissim virium et potentiae acervatio tria gignit concertationum genera: contenditur enim primum de ipso oeconomico potentatu, tum acriter decertatur de potentatu im rempublicam cappesendo, ut eius viribus atque potestate ad oeconomicas congressiones liceat abuti; inter ipsas denique respublicas dimicatur, cum quod nationes..., tum quod potentatu et viribus suis oeconomicis adhibitis, politicas controversias inter nationes ortas dirimere contendunt". Ibid. § 107.

110) „Ideoque totam de miseris sublevandis curam uni caritati demandatam volebant, perinde quasi caritas iustitiae violationem a legumlatoribus non modo oleratam, sed interdum saucitam tegere debuisset". Ibid. § 4,

colectivist. Proprietatea e un drept sacru şi natural, care poate fi transmisă prin moştenire, drept pe care statul nu-l poate suprima, fiindcă individul a existat înaintea statului, iar familia înaintea societăţii [111]). În aceiaşi ordine naturală, proprietatea mai este revendicată şi de existenţa familiei [112]). Ea fiind, mai departe, rodul muncii individuale, stabileşte totodată şi valoarea personalităţii muncitorului [113]). Proprietatea mai devine legitimă pentru individ şi pe baza dreptului revelat [114]). Dar pe lângă aspectul său individual, proprietatea mai are şi un aspect social [115]). Autoritatea va căuta să coordoneze interesele particulare cu binele obştesc. Cum se va face această acomodare, fiindcă dreptatea comutativă cere păstrarea cu sfinţenie a împărţirii bunurilor? — Statul nu poate, desigur, distruge dreptul de proprietate... „dar îi poate moderà uzul şi-l poate acomodà interesului comun" ...moderare şi acomodare ce se face prin opere caritative de milă şi asistenţă socială [116]).

Documentele papale nu se opresc însă numai la ideia caritătii creştine, ci depăşesc acest sentiment, trecând dincolo în domeniul justiţiei reparative.

Se remarcă tendinţa de acaparare a capitalului din drepturile muncii, dar şi unele pretenţii exagerate din partea muncitorimii, care cer produsul integral al lucrului [117]). Din această cauză, se

111) „Semper enim ipsum naturale ius et possidendi privatim et hereditate transmittendi bona intactum inviolatumque maneat oportet, quippe respublica auferre nequeat: „est enim homo quam respublica senior", atque etiam „convictus domesticus et cogitatione et re prior quam civilis coniunctio" — *Quadr. An.* — § 49; Idem. encicl.: *Qu. Pluribus* — din 9 N-brie 1856; idem encicl.: *Quod apostolici muneris* — din 28 D-brie, 1878 unde apără acel: ius proprietatis ac dominii, pe baza sf. Scripturi.

112) Vezi: Rer, Nov., § 9.

113) Ibid. § 7.

114) Ibid. § 8.

115) Vezi: Fer. Augustin) „Res allienae possidentur si superflua possidentur". En. in Ps. 147, § 12.

116) „...quin immo gravissimo divites tenere praecepto eleemosynae, beneficentiae. magnificentiae exercendae..." Ibid. § 50. Vezi şi: *Codul Social al Uniunii din Malines,* § 95.

117) „...Quaecumque scilicet aut progignuntur aut redeunt, iis tantum demptis quae capitali reficiendo et recreando sint satis, ea omnia iure ipso opificibus cedere."

propune o mai justă repartiție a bunurilor pământești conform cu normele dreptății sociale și a binelui comun. Aici trebue să participe toate clasele sociale, spre a se evita marele dezechilibru între bogați și săraci [118]). În lumea industrialismului, lucrul acesta se petrece prin o totală îmbunătățire a plății salariatului.

Enciclica „*Quadragessimo Anno*" vorbește și de participarea lucrătorului la beneficii, de acordarea unui salariu just, care să cuprindă și satisfacerea nevoilor familiei. Pentru restaurarea unei depline ordine sociale, este necesară și reformarea instituțiilor, cum și îndreptarea moravurilor, căci fără reforma morală, orice reformă socială rămâne ineficace [119]).

Enciclica mai ia o atitudine favorabilă și față de *statul corporativ* italian, care înfrățește pe lucrători și pe patroni și exclud greva ca mijloc de revendicare socială. Ea se mai ridică și contra capitalului, ce s'a desfăcut de sursa lui de producție, erijându-se într'o forță aparte — *creditul* —, ce domină viața economică, fie prin concurență, fie prin acaparare sau spoliere. Documentul papal cere o colaborare între muncă și capital, care să ducă la o cooperare între părțile întregului corp social [120]). Prin aceasta, el caută să restabilească un echilibru între cele două valori economice care nu se arătase suficient de armonizate prin enciclica leoniană: „*Rerum Novarum*" [121]). Acest echilibru va aduce după sine și o deplină solidaritate între clasele sociale. Factorul economic trebue să fie mai departe un mijloc de colaborare internațională, de promovare a convențiunilor și legăturilor între state, iar nu un element de discordie și separație autarhică [122]).

---

118) „...Sua cuique pars bonorum attribuenda est: „ut ad boni communis. Idem. § 56.

119) „Ita operarii oficialesque consortes fiunt dominii vel curationis, aut de lucris perceptis aliqua ratione participant" Quadr. an. § 67. Idem: „Ac primum quidem merces operario suppeditanda est, quae ad illius eiusque familiae sustentationem par sit" § 72. Idem, encicl. Papei Benedict al XIV: „*Vix pervenit*", unde vorbește de acel: pretium imfimum — ca minimum de existență.

120) „Non res sine opera nec sine re potest opera consistere" § 100.

121) „...Ut tam nobilis et alta Leonis XIII doctrina mundanis auribus prorsus nova, a quibusdam vel inter catholicos in suspicionem vocaretur—" § 14, Quadr. An.

122) „...in re oeconomica populorum conspirationem sapientibus pactionibus atque institutis promoveant" — § 90.

Diferitele sisteme social-economice, ca *socialismul*, ori *comunismul* n'au putut aduce o lecuire relelor societăţii noastre. Un bun catolic nu poate fi în acelaş timp şi un adevărat socialist, cu atât mai mult nu poate deveni un comunist [123]). Dar nu mai puţin contrar principiilor moralei creştine este şi aşa numitul: *socialism cultural.* Enciclicile papale cer în mod stăruitor reîntoarcerea acelor credincioşi în sânul bisericii catolice. Contra aţâţătorilor şi a şarlatanilor sociali, ele accentuiază o severă disciplină morală şi întoarcerea creştinilor la învăţătura evangelică. Contra reformatorilor, care cred, să rezolve problemele sociale numai prin mijlocul *dreptăţii reciproce,* se adaogă cu drept cuvânt şi *iubirea creştină,* Dreptatea ori cât de minuţios ar fi distribuită, ea nu poate lega inimile între ele. Poate aplana diferitele neînţelegeri între oameni, dar nu va putea împăcă pe indivizi şi nici şterge defintiv ura dintre ei [124]). Numai iubirea aduce pacea pe pământ. Calea aceasta poate fi uşurată prin acele *exerciţii spirituale* recomandate nu numai pentru laici, ci şi pentru muncitori. Intr'o asemenea şcoală duhovnicească se întăresc inimile şi devin adevăraţi luptători pentru Hristos [125]).

* * *

Munca este acceptată în Romano-catolicism, drept o valoare morală, ce depăşeşte în sine chiar ideia de proprietate [126]). Ea

123) „...Nemo potest simul catholicus probus esse et veris nominis socialista" § 120: Quadr. An. Vezi şi enciclica contra Comunismului ateu a Papei Leon al XIII din 28|XII|1878, idem: *„Immortale Dei"* din 1 N-brie 1885, idem: *„Quod apostolici muneris"* cum şi enc. lui Pius al XI: *„Divini Redemptoris"* din Aprilie 1937; idem: *„Acerba Animi"* din 29|IX|932; idem *„Caritate Christi"* din 3|4|932; idem: *„Dilectissima Nobis"* din 3|IV|933; idem a Papei Pius al IX: *„Syllabus"*. Vezi: A. A. S. vol. 25 din anul 1846, etc. Contra comunismului se impută în general: răpirea libertăţii omului, a dreptului natural al personalităţii sale, a ideiei de ierarhie şi autoritate divină, nimicirea dreptului de proprietate asupra bunurilor materiale şi asupra mijloacelor de producţie, negarea indisolubilităţii căsătoriei, cum şi a dreptului de educaţie paternă, proclamându-se mai presus de toate: emanciparea femeei şi trecând colectivităţii grija căminului şi a copiilor, cum şi dizolvarea statului. § 12. Vezi: *„Divini Redemptoris"* § 10.

124) „...Sola enim iustitia, vel fidelissime exhibita, socialium certaminum causas quidem removere, nunquam tamen corda unire animosque copulare potreit" § 138.

125) Vezi: Litt. Encycl. *„Mens Mostra"* din 20 Dec. 1929.

126) „... Ex. opificum labore gigni divitias civitatum" Quadr. an. § 53.

își trage rădăcinile din însăși voința lui Dumnezeu, care'și găsește expresiunea atât în legea naturală, cât și în legea revelată. Dumnezeu a dăruit, din bunătatea sa, bogățiile naturale, dar și puterile trupești și sufletești ale omului spre a le exploata [127]). Astfel, se stabilește o deplină solidaritate între muncă și capital, fiindcă una fără alta nu pot exista [128]).

Contractul de muncă trebue să rezide pe baza principiilor de dreptate și iubire [129]). Problema salariului, potrivit dreptății, atârnă de multe circumstanțe [130]). El se va fixa după echivalentul corespunzător produsului muncii și nu a condițiilor contractului, care de multe ori poate fi oneros [131]).

Față de unele curente sociale, cum e liberalismul economic, [132]), care desparte produsul muncii de personalitatea lucrătorului, considerându-l ca pe o simplă marfă de exploatat, sau față de comunismul materialist, care omogenizează și devalorizează calitatea muncii, Romano-catolicismul consideră munca drept o pecete a personalității omenești. Ea se evaluiază după valoarea bunurilor produse de lucrător.

În general, trebue să se accepte un *salariu minimal*, care să asigure lucrătorului condițiile unei existențe demne, să-l pună la adăpost de zilele grele și să-i dee posibilitatea a-și întreține viața căminului său familiar [133]).

---

127) „...Creator omnium Deus pro sua bonitate divitias et suppellectilem naturalem, opes ac vires naturae, prius fuisset largitus. Quid enim aliud est operari quam animorum corporumque vires in his ipsis aut per haec ipsa adhebere vel exercere?" § 53.

128) „Non res sine opera nec sine re potest opera consistere" § 54.

129. Vezi: Göpfert: Moraltheologie, II B, § 121.

130. „...Ut mercedis statuator ex aequitate modus, causae sunt considerandae plures" § 63.

131. Vezi: Göpfert, op. ci t.p. 170, vol. II: „Als Grundlage für die Gerechtigkeit des Arbeitslohnes kann nicht ohne weiteres der *Arbeitsvertrag* angesehen werden; also Prinzip bleibt... das *Arbeitsprodukt*, so dass dem Arbeiter ein solcher Anteil am Gewinne zukommt, wie er seiner Leistung entspricht".

132) „Verum quidem est cum eiusmodi placito liberalium, qui a Man chester vulgo dicuntur, ...has falsas sententias.. vehementer impugnata fuisse, nec ab eis solum, qui per ea nativo iure melioris adipiscendae fortunae privaliantur.." § 55 *Quadr-an.*

133) Ibid. § 71, 72, 73, 74, 75.

Salariul individual evoluiază astfel către o treaptă mai înaltă şi mai justă a aşa numitului: *salariu social*, care corespunde mai exact ideei de justiţie comutative după principiul: *„secundum aequalitatem rei ad rem"* [134]).

Salariul social, sau salariul just, ori salariul familiar trebue să satisfacă nu numai trebuinţele ordinare şi imediate ale vieţii, ci şi cele extraordinare [135]).

La fixarea salariului se va ţine seama şi de condiţiile în care lucrează o întreprindere oarecare, creşterea acestuia fiind în funcţie de plasarea şi desfacerea produselor fabricate.

Se va menţine un paralelism între quantumul salariului şi quantumul de câştig al acestor produse. Buna salarizare a lucrătorului va aduce după sine o sporire a avutului public [136]).

Soluţionarea salariului după criterii juridice şi morale va preîntâmpina şi *criza somajiului* [137]).

Grevele muncitoreşti nu sunt permise, dacă survine la mijloc violarea vreunui contract; dar, dacă, această violare nu are loc, ele sunt permise, mai ales, dacă se revendică un salariu just [138]).

Totuş, salariul familiar nu e precizat în mod mai expres în această enciclică şi el dă naştere la unele obiecţiuni [139]).

Se socoteşte un salariu familiar variabil după trebuinţele fiecărei familii sau un salariu familiar constant?

Cum se împacă acest salariu cu ideia de dreptate comutativă, după care travaliul fiind operă personală, nu reclamă decât o plată lucrătorului şi nu şi familiei? Pentru ca apoi pe baza aceleiaşi idei

---

134) ...„Contractus operae per societatis contractum aliquantum temperetur.." Ibid. § 67.

135) „..si id obtingat, extraordinariis necessitatibus fiat satis. § 72.

136) Ibid. § 73, 74, 75, 76.

137) Ibid. § 73, 74.

138) Vezi Göpfert, op. cit. p. 172, V. II. „Sie sind erlaubt, wenn nurgerechter Lohn verlangt wird". În contra tovarăşilor, care vor să menţină preţurile scăzute ale salariului, se poate întrebuinţa şi o constrângere morală din partea celorlalţi lucrători, mai ales, când e vorba de corectarea unor nedreptăţi anterioare. Vezi Bellarmin III, p. 764.

139) Vezi Göpfert, op. cit. p. 172 „Es ist aber oft schwer zu bestimmen, was gerechter Lohn ist".

să se susţină introducerea salariului social. Despre aceste neprecizium vorbesc şi unii moralişti catolici [140]).

Problema salariului se complectează, mai departe, prin problema *reglementării lucrului.*

Ea va ţine seamă, în primul rând, de ocrotirea sexului slab, de vârsta şi de starea fizică a lucrătorului.

II. Regimul copiilor şi al femeilor va fi de aproape supraveghiat [141]).

III. Se va reglementa timpul de lucru, pentru ca lucrătorul să nu'şi epuizeze toate forţele sale şi să'şi poată îndeplini obligaţiunile de părinte al familiei cum şi îndatoririle de ordin religios [142]).

IV. Se va restrânge pe cât posibil numărul femeilor lucrătoare în fabrici, spre a se împiedica degenerarea neamului omenesc.

V. Se va permite dreptul de asociaţiune al lucrătorilor pentru susţinerea revendicărilor lor [143]).

VI. Se va îngriji pentru asistenţa socială a copiilor, femeilor şi a celor bolnavi, pentru opera lor educativă, didactică, economică şi distractivă.

Principiile creştine care stau la baza muncii în concepţia romano-catolică rees din îndatoririle de iubire pentru aproapele şi din ideia aristotelică de dreptate comutativă mlădiată după spiritul creştin [144]).

Există o ierarhie în diferitele ocupaţiuni ale omului. Munca agricolă era socotită ca cea mai inferioară, apoi venea cea a meseriilor, cea industrială, cea a ocupaţiilor spirituale şi în sfârşit: cea religioasă-contemplativă, socotită ca o chemare cerească. Cu

---

140) Vezi Encicl. „Rerum Novarum": idem Göpfert, op. cit. Vol. p. 72: idem: Marcello Nivard: Ethica, Paris, 1928, p. 310.

141) „Denique quod facere enitique vir adulta aetate beneque validus potest, ida femina puerove non est aequum postulare" R. N. § 33.

142) „De quotidiano igitur opere videndum ne in plures extrahatur horas, quam vires sinant" Ibid: „...Nec spondere neglectum officiorum, quae vel deo vel sibi metipsi hominem obstrigunt" Ibid. § 33.

143) „Quod homines sunt natura congregabiles" § 37.

144) Comp. şi Wunsch: *Evangelische Wirtschaftsethik* § 545 Ibid. W. Sombart: Le Bourjeois, P. 295.

aceasta apar şi deosebitele profesiuni sau clase sociale [145]), Toma din Aquino este conservativ în menţinerea cadrelor societăţii [146]). Abia scolasticii din sec. XIV şi al XV reintroduc acel dinamism în societate, ca un mijloc al progresului social, cum se va vedea în capitolul următor.

* * *

Problema capitalului se integrează, cu uşurinţă, în concepţia social-etică a Romano-catolicismului. Dualismul dintre dreptul natural absolut şi dreptul natural relativ justifică până la un punct dualismul dintre dreptul de proprietate colectivă şi dreptul de proprietate individuală [147]). În ordinea naturală ideală, comunitatea bunurilor a fost posibilă. O regăsim astăzi în numeroasele ordine călugăreşti. Ea mai devine necesară şi în acea stare de *„extrema necessitate"*. Nimeni nu poate considera ceva ca un bun al său propriu, când aproapele lui suferă. În situaţia relativă a dreptului natural, bunurile au fost distribuite şi luate în stăpânire, ba chiar înmulţite prin munca proprie, devenind bunuri productive. Proprietatea privată devine astfel elementul fundamental al acestei stări naturale sociale [148]).

Munca justifică proprietatea privată şi ea dă naştere *capitalului.* Sursele lui isvorăsc din structura morală a omului. Vorbim de capitalul productiv şi nu de capitalul parazitar sau leneş. În acest sens, putem spune, că acel: *homo oeconomicus* este un reflex al acelui: *homo catholicus.* Începuturile capitalismului coincid, în acest caz, cu epoca de înflorire a catolicismului [149]). S'ar părea un paradox. Şi totuşi, etica tomistă cuprinde *„in statu nascendi"* ele-

145) Vezi: Aertnys—Damen: *Theologiae moralis*—sec. Doctrinam S. Alfonsi de Ligorio 1939. P. 373. „Triplex genus operum distinguitur: Servilia, Liberalia, Communia, Forensia. „Nonnuli auctores inter causas excusantes enumerant.. pietatem erga Deum" Dom. Prümmer: *Manuale Th. moralis* Vol. II § 405.

146) Vezi: Sombart, op. cit. P. 297 „Rusticus, civis, artifex devrait rester toute sa vie".

147) Vezi: Otto Schilling: *Die Staats—u. Soziallehre des Papstes Leo XIII* Köln, 1925. S. 114; idem: Georg Wunsch, op. cit. S. 303.

148) „Licitum est, quod homo propria possideat. Et est etiam necessarium ad humanum vitam" S. Thom. II. II. Q. LXVI. a. 2.

149) Vezi: Werner Sombart: *Le Bourgeois*—Paris. 1926. P. 288, 289, şi urm.

mente morale, care favorizează desvoltarea spiritului capitalist [150]). Nu putem separa în mod absolut binefacerile capitalismului social, cum este, spre ex., capitalul cooperației, de fondul etic al creștinului. Pionierii din *Rochdale* și continuatorii lor au fost buni creștini, iar cooperația este fructul direct, în ordinea economică, a poruncii iubirii aproapelui.

Raționalismul juridic al eticii tomiste a cauzat și promovat sursele capitalismului [151]). Raționalizarea vieții prin stăpânirea concupiscenței, afirmarea virtuților morale cu caracter burghez, precum: *prudentia, sollertia, docilitas, circumspectia, cautio, liberalitas,* care înseamnă: bene uti pecunia et consistit in media, quia non excedat, nec deficiat a debito affectu et usu divitiorum —, virtuți, care au activat spiritul de economie și de cinste negustorească, fructificând bunurile economice și restabilind încrederea în siguritatea capitalului [152]).

Pe de altă parte, se condamna acea: *otiositas, inconstantia, negligentia, pigritra, luxuria, imprudentia* etc., care aducea după sine o stagnare a desvoltării spiritului capitalist și deci a înmulțirii talantului [153]).

Capitalul nu provenea numai din valorificarea bunurilor pământului prin mijlocirea acestor virtuți, ci și din specularea banului însuș. Distincția dintre capitalul productiv și capitalul speculant trece în același sens și asupra profitului. Exista un profit acceptat și de morala tomistă, dar exista și un profit condamnat

150) Ibid. P. 299.

151) In ce privește contribuția catolicismului la desvoltarea capitalului, părerile economiștilor sunt împărțite. Werner Sombart, Max Weber, Franz Keller, recunosc aceste începuturi, chiar la Thoma din Aquino. Unii economiști, ca: Wunsch, Troeltsch, Max Scheler etc., nu admit nici aceste elemente precapitaliste în concepția tomistă. Această contribuție devine mai reală cu Scolasticii de mai târziu, din sec. XV cu Antonin de Florența și Bernardin de Siena, ceea ce recunosc și: Sombart, Wunsch, Funk, Troeltsch etc. In prezent, biserica rom. cat. a activat mult în domeniul capitalului prin centralizarea veniturilor bisericilor de pretutindeni la Roma. Vezi: Wunsch, op. cit. S. 309.

152) Perfectio autem prudentiae et eiuslibet intellectualis virtutis, consistit in abstractione a sensibilibus" — Th. II II, q. 53. a. b.

153) Ibid. II. II. Q. 49, 53, 123 și urm.

oficial de aceiaşi autoritate etică. [154]). Profitul ajută şi el la creşterea capitalului. Dar trebuie a deosebi între acea: *ratio mutui* şi *ratio capitalis.* Improductiv sub forma împrumutului, banul devine productiv sub forma investiţiilor. [155]). În asemenea caz, el capătă o nouă calitate, o nouă funcţie socială, o nouă esenţă. Profitul este deci necesar. Câştigul pentru câştig este condamnat — pecunia pecuniam parere non potest — dar pierderea rezultată dintr'un împrumut oarecare, ce n'a putut fi achitat la timp, trebueşte despăgubită printr'un profit oarecare, numit: *damnum emergens,* pe care şi Toma din Aquino îl recunoaşte ca legal. În germene, deci, capitalul îşi are începuturile lui chiar în concepţia tomistă.

Capitalul bancar, propriu zis, ia naştere mult mai târziu, prin secolul al XV şi al XVI, cu scolasticii posttomişti, ca *Antonin de Florenţa* † 1459, *Bernardin de Sienne* † 1444 şi *Cardinalul Cajetanus* † 1469. Ei cunosc şi întrebuinţează noţiunea de capital productiv, rezultat din muncă, prin acea: *raţionalizare şi economisire a bunurilor materiale.* Pecunia in mercationibus verum capitale. [156]) Odată cu acest capital se recunoaşte şi utilitatea creditului şi a profitului legal. Nouii scolastici arată o mai justă înţelegere şi chiar simpatie pentru noua revoluţie economică prin puterea capitalului, pe care o integrează în concepţia moral-religioasă a catolicismului, apropiind ordinea naturală ideală de cea moral-socială. [157]).

Arhiepiscopul Antonin de Florenţa valorifică bogăţia prin utilitatea ei socială mult mai mult, decât sărăcia. [158]). El acceptă

---

154) S. Thomas admittat lucrum cessans ut titulum sufficientem mutui. Ibid. Prümmer, op. cit. II. p. 244: „Damnum emergens et lucrum cessans... est positivum detrimentum... istas causas sufficere ad exigendum proportionatum fenus in mutuo, per se patet et ab omnibus hodie admittitur". Se respinge însă uzura. „Usura proprie dicta graviter est prohibita".

155) Banul nefiind o cauză de fructificare prin el însuş, după principiul lui Aristot: pecunia pecuniam parere non potest — se respinge şi profitul său. Th. mor. sec. Liguori Vol. I. § 908; Ibid. Toma D' Aquino, II, II, q. 78, a 2, ad. 1 şi II, II, q. 62, a. 4, ad. 1.

156) Vezi: Sombart, op. cit. p. 295.

157) Vezi: Wunsch, op. cit. S. 303.

158) „In tantum divitiae sunt bonae in quantum perficiunt ad usum virtutis. Paupertas non in se est bona, sed in quantum liberat ab illis, quibus im-

dobânda, şi chiar acţiunile din a II-a şi a III-a mână. Mediul florentin şi toscan, atât de înfloritor sub unghiul industrial şi comercial, îi impunea o atitudine mai largă faţă de problema capitalului [159]).

Aceşti neoscolastici mai aduc un corectiv şi concepţiei tomiste faţă de conservatismul său social. Acest conservatism contrasta neplăcut cu nouile exigenţe capitaliste. Pietrificările sociale erau considerate ca absurde. [160]). De aci, nevoia introducerii acelui: *dinamism*, care redă libertatea fiecăruia de a înainta pe scara progresului social. Pe baza aptitudinilor sale personale, oricine putea depăşi rangul său social. O îmbogăţire onestă şi conformă cu morala nu era condamnată.

Ei mai introduc şi acea distincţiune netă între: „*ratio mutui*" şi „*ratio capitalis*". Se interzice mai departe profitul rezultat din specula împrumutului, dar se acceptă dobânda capitalului productiv—societăţi pe acţiuni, asigurări de transport, case de comerţ, case comanditare, etc. Capitalul însă trebuie să participe direct la întreprinderi, riscând cu curaj argintul său şi nu speculând dintre culise. [161]). Un câştig rezultat deci din întreprinderi industriale e nu numai legitim, ci şi moral. Ceea ce se condamnă, este *camăta.*

Prin consiliul de la Lion — 1274 — se anatemizează cămătarii şi streinii care lucrează cu bani aducători de dobândă, spre a se putea astfel înfrâna prăpastia cametelor, care înghit sufletele şi seacă averile. Deaceia se cere expulsarea de pe teritoriul lor a tuturor cămătarilor cunoscuţi [162]). Dar dobânda legală

---

peditur homo, quominus spiritualibus bonis intrudat". St. Antonin, Sum. mor. IV, 12, 3.

159) Vezi: Wunsch, op. cit. S. 308.

160) Vezi: Sombart, op. cit. p. 297; ibid. Troeltsch, op. cit. S. 346 — der traditionalistiche Geist der ganzen Wirtschaftsauffassung —; ibid. Comm. Card. Cajet. ad. S. Tom. Sum. Theol, II, II, q. 118. „Mensuratur quippe horum appetitus ascendendi penes quantitatem suae virtutis".

161) Vezi: Sombart, op. cit. p. 300 si urm.

162) „...Usurarum voraginem quae animos devorat et facultates exhaurit, compescere cupientes... hac generali constitutione saucimus, ut nec collegium, nec alia universitas. vel singularis persona, cuius cumque sit dignitatis conditionis aut status, alienigenas et alios non ariundos de terris ipsorum, publicae pecuniam

sub denumirea de: *titulus legalis*, este acceptată chiar prin enciclica papei Benedict al XIV — *Vix pervenit* —, unde se admite „profitul" sub rezerva acestor patru motive: *periculum sortis, poena conventionalis, damnum emergens et lucrum cessans* şi *proemium legale* sau *lex civilis* [163]). Ultima regulare a dobânzii o găsim în canonul 1543 din „*Codex iuris canonici*" din 1918, în care desprindem două atitudini bine determinate.

Prima, respinge dobânda provenită din împrumut, care după cuvântul Mântuitorului, că: „*Mutuum date, nihil inde sperantes*", repetă şi canonul de mai sus aceiaşi ţinută în cuvintele: „Si res fungibilis ita alicui detur, ut ejus fiat, et postea tantumdem in eodem genere restituatur, nihil lucri, ratione ipsius contractus, percipi potest". — N. 759 *Bened. XIV Constit.* — *Vix pervenit* — 1 N-brie 1745 —.

In partea a II a aceluiaş canon, se menţine însă luarea de dobândă şi chiar urcarea ei paralel cu creşterea venitului. „...Sed in praestatione rei fungibilis non est per se illicitum de lucro legali pacisci, nisi constet ipsum esse immoderatum, aut etiam de lucro majore, si iustus ac proportionatus titulus suffragetur" [164]).

După acest canon, dobânda este interzisă, nu numai în împrumuturile dintre prieteni, ci chiar când e vorba de afaceri şi survin oarecare contracte legale; în a doua parte, însă, dobânda este permisă în măsura celei legale, dacă nu e exagerată. Ea se poate în acest caz micşora, dar se şi poate mări, dacă există un motiv binecuvântat.

---

fornebrem exercentes... ad hoc domos in terris suis conducere vel conductas habere aut alias habitare permittat; sed huismodi usurarios manifestos omnes intra tres menses de terris suis expellant, nunquam tales de cetero admisuri". Vezi şi Emil Chénon: *Le Rôle social de l'Eglise* Paris 1928, p. 284.

163) Vezi: Liguori, op. cit. § 911; idem: Prümmer, op. cit. vol. II. p. 244.

164) Vezi Liguori, op. cit. § 908, 910. In trad. rom., deşi textul e dificil, ar veni cam astfel: „Dacă se împrumută cuiva lucruri de natură fungibilă — lucruri ce pot fi schimbate fără a fi uzate—acestea devin de plin drept proprietatea împrumutatului. Ele vor fi restituite mai târziu în aceiaşi cantitate şi de aceiaşi calitate, după obligaţiile stipulate în contract, şi fără a se putea percepe vr'un câştig. Nu este însă oprit, să se convină asupra unui câştig legal pentru lucrurile încredinţate cuiva în schimb, numai dacă se constată că acela nu e exagerat, ba chiar de un câştig mai mare, dacă există un motiv just şi proporţional".

Ori cum, canonul se fereşte de a preciza un criteriu sigur. Ceia ce interzice în prima parte, permite totuş în a doua parte. Nepreciziunea şi ambiguitatea sunt întreţesute în structura acestui canon, din cauza acelui dualism, ce străbate pretutindeni concepţia morală a catolicismului [165]). Urmările unei asemenea duplicităţi pentru morala socială economică nu sunt desigur dln cele mai fericite. [166]).

* * *

Problema statului. Statul îşi trage origina sa în mod direct de la Dumnezeu [167]). Omul fiind o fiinţă sociabilă, societatea rezidă pe baza însăşi a dreptului natural. Romano-catolicismul respinge teoria contractului social, a convenţionalului sau a hazardului din explicarea originii societăţii sau a statului [168]).

Statul cuprinde în sine trei elemente constitutive şi anume: *o societate, un teritoriu* şi *o autoritate.* [169]) Această societate depăşeşte orice altă grupare omenească prin extensiunea ei, prin structura sa organică şi prin scopul ce are de realizat. Ea posedă o conştiinţă unitară cu o masă de voinţe unificate către un acelaş şef. Nu e un mecanicism lipsit de viaţă, un simplu automat, ci un întreg armonic, în care diversităţile se contopesc într'o deplină solidaritate şi pace socială, [170]) Această armonie se menţine prin: *dreptatea distributivă* şi cea *comutativă,* prin care fiecare cetăţean participă la acel: *bonum commune* ce formează patrimoniul statului. [171]).

Statul rămâne suveran pe teritoriul său. El întreţine raporturi cu celelalte state, dar nu depinde de un suprastat, ce s'ar institui pe acest teritoriu. Din contra, teritoriul aparţine poporului, după dictonul: *The land to the people.* Streinii nu trebue să aca-

165) Wunsch, op. cit. S. 311, il numeşte: „ein juristisches Meisterwerk; er sagt alles und nichts; er hält das uralte Zinsverbot aufrecht und gestattet gleichzeitig, jeden beliebig hohen Zins zu nehmen, wenn man nur einen Grund dafür hat".

166) „Der Katolizismus hat mit dem Kapitalismus, allerdings unter gewissen, aber unwirksamen sittlichen Kautelen paktiert und er hat heute kein Recht sich von seinen verhängnisvollen Folgen reinzuwaschen". Vezi: Wunsch, op. cit. S. 315.

167) „Potestas politica secundum se immediate a Deo descendit". Vezi: Nivard: Ethica. Paris, 1926. p. 339.

168) Vezi: Nivard, op. cit, p. 337.

169) Vezi: Nivard, op. cit. P. 369 şi urmare.

170) Vezi: Otto Schilling: *Kat. Sozialethik.* München, 1929. S. 173.

171) Ibid. S. 176.

pareze majoritatea terenului. Fără această ancoră în brazda ţării, omul nu'şi poate împlini chemarea sa naturală şi spirituală [172]).

Societatea ca şi orice grup social nu poate exista fără *ideia de autoritate.* Ca şi statul, autoritatea îşi trage sursele ei tot dela Dumnezeu, pentrucă El este singurul şi adevăratul Stăpân al lucrurilor şi fiecare trebue să I se supună. Nesupunerea înseamnă împotrivire voinţii dumnezeeşti [173]).

Cel ce deţine autoritatea este îngăduit de Dumnezeu şi el va trebui să se pună în slujba poporului. Legislaţia statului va avea să apere moravurile ţării şi să împartă dreptatea în mod echitabil [174]).

Scopul statului este asigurarea binelui comun pentru cetăţenii lui, Acest scop trebue să corespundă cât mai adecuat naturii raţionale a omului. El se asigură prin puterea legislativă şi judiciară, apărând drepturile şi bunurile necesare cetăţenilor sub unghiul: material, intelectual, moral şi religios [175]).

Suveranitatea statului nu este implicit legată de o anumită formă de guvernământ. În general, întâlnim: forma *monarhică, aristocratică* şi *democratică,* la care se mai adaugă şi unele forme mixte, cum e cea: *monarhică constituţională.* Nici una din aceste forme nu e privită ca ilicită şi nedreaptă, mai ales, dacă corespunde scopului societăţii [176]). Se preferă în general: *monarhia,* fiindcă ea sintetizează mai bine unitatea de conducere centralizatoare în fiinţa şefului prin puterea: legislativă, administrativă şi

---

172) Vezi: Nivard, op. cit. S. 369 „Concedimus dictum «The land to the people» sed in eo sensu tantum quod extranei non debent majorem partem teritorii possidere".

173) Vezi: Encicl. lui Leon XIII: „*Immortale Dei*", 1885. P. 16 „Quoniam vero non potest societas, alla consistere, nisi si aliquis omnibus praesit, efficcaci similique, efficitur, civili hominum communitati necessarium esse auctoritatem, qua regatur... Solus enim Deus est verissimus maximusque verum dominus, cui subesse et servire omnia, quaecumque, necesse est".

174) Ibid. „Contemptus legum quae mores regunt justitiamque tuentur". P. 9.

175) „Finis civitatis est bonum commune et externum... Quorum conditionum primaria est ordinis juridici fruitio, secundaria autem sufficiens copia subsidiorum corporis et animi... Ad perfectionem obtinendam in ordine sive oeconomico, sive morali, sive religioso, individui et societetas privatae". Vezi: Nivard, op. cit. P. 351, 353.

176) „Nulla formarum regiminis necessario est injusta aut illicita" Ibid.P. 436.

executivă [177]). Insușirile de: competență, imparțialitate si de responsabilitate sunt mai ușor realizabile în persoana Monarhului. Consacrarea Lui se va putea face sau prin dreptul de eligibilitate sau prin cel de ereditate. Concepția romano-catolică înclină către cea din urmă — întrucât evită multe complicații, anomalii și surprize în conducerea statelor [178]). Puterea monarhului trebuește însă temperată prin colaborarea și controlul națiunii [179]).

Pe lângă instituția statului avem și pe cea *a bisericii.* Aceasta nu stă pe un principiu de drept natural, ci pe un principiu de *drept revelat.* Ea este de natură: *spirituală, supranaturală* și *religioasă.* Biserica posedă ca și statul aceleași elemente esențiale comune oricărei societăți și anume: *o autoritate supremă, puteri juridice și un scop către care tinde.*

Biserica este și ea o societate universală, de natură spirituală, constituită juridicește, condusă prin chemarea episcopilor, iar deasupra lor, ca supremă și unică autoritate stă *Papa,* acel *„Pontifex Summus"*, care are nu numai primatul onorific *„non primatum honoris, sed supremam et plenam potestatem jurisdictionis in universam Ecclesiam tum im rebus quae ad fidem et mores, tum in iis quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae, per totum orbem diffusae pertinent"* [180]).

Biserica este tot atât de necesară vieții sufletului, după cum statul este vieții trupului. Cele două instituții: biserica și statul corespund fiecare, cea dintâi cerințelor spirituale și religioase ale societății, cea de a doua, cerințelor materiale și temporale [181]). Rolurile celor două autorități sunt astfel circumscrise, determinate și conturate după natura fiecăreia dintre ele. Acestea își păstrează suveranitatea și independența lor în domeniul respectiv. O separație între ele nu este acceptată de concepția romano-catolică [182]), Se respinge astfel teoria statului liberalist, ca și a statului uzur-

177) „...Generatim videtur praeferenda monarchia, temperata elemento tum aristocratico, tum democratico, ita ut rex vere et efficaciter regat" I, II, q. 105.

178) Vezi: encicl. lui Leon XIII: *„Graves de Communi"* din 18 Ian. 1901

179) Vezi: Nivard, op. cit. P. 443, după: Galéot: Système du Monarhisme.

180) Vezi: *Codex Jur. Can.* § 218; idem: Enciel. *«Immortale Dei».* p. 23-27.

181) „Civitas in rebus mere civilibus ab Ecclesia non pendet, nec Ecclesia acivitate in moralibus et religiosis». Vezi: Nivard, op. cit. P. 378.

182) „Separatio inter Ecclesiam et civitatem rejicienda est". Ibid. P. 376.

pator, ori a statului confesional. De asemeni, un amestec al statului în treburile spirituale. înseamnă o secularizare a autorităţii bisericeşti, care echivalează cu o *separaţiune*. De aci, principiul unei independenţe reciproce, formulat pe baza vederilor fericitului *Augustin*, reactualizate de către *Papa Gelasius I*, şi reconfirmate de către *Toma din Aquino*, iar în timpul din urmă de către *Papa Leon al XIII* în enciclicile sale. *Statul nu depinde în chestiunile civile de biserică şi nici biserica de Stat în cele morale şi religioase. In caz de mixtiune, dacă nu se obţine armonie pe baza unui concordat oarecare* [183]), *suprema hotărâre revine bisericii* [184]).

Pe ce se fundamentează acest *drept de preemţiune* al bisericii romano-catolice faţă de stat, de a hotărî în ultima instanţă?

În primul rând, pe faptul, că autoritatea spirituală trece înaintea celei materiale şi temporale. În al doilea rând, Papa are puterea absolută de a hotărî asupra tuturor activităţilor temporale ale tuturor creştinilor pentru binele lor comun. De aceia el judecă şi observă tot ce e contrar religiei şi bunelor moravuri. Papa poate pedepsi şi constrânge pe principi, să se conformeze normelor de ordin moral şi religios. [185]), Această supremaţie a

183) „Plena libertas cultuum, per se concessa, est injuria Ecclesiae inflicta, cum sit denegatio muneris et iuris exclusivi eius in spiritualibus, et sic aequivaleat separationi". Ibid. P. 377.

184) După Papa Gelasius I, acest principiu sună astfel: „die christlichen Kaiser sollen zur Erreichung des ewigen Heiles auf die Bischöfe angewiesen sein als auch die Bischöfe hinsichtlich des zeitlichen Gebietes sich der kaiserlichen Anordnungen bedienen, damit die geistliche Tätigkeit fleischlichem Anreiz entrückt sei, und der Streiter Gottes sich nicht in weltliche Geschäfte verwickle, und umgekehrt der Kaiser die göttlichen Dinge nicht zu leiten scheine, er, der in die weltlichen Dinge verwickelt ist...." Vezi: Schilling, op. cit., S. 221; idem: Nivard op. cit. P. 378: „In mixtis vero, si mutua conventione concordia non obtinetur, supremum judicium competet Ecclesiae». *Codex Jur. Can.* § 1372: „Fideles omnes ita sunt a pueritia instituendi ut non solum nihil eis tradatur quod catholicae religioni morumque honestati adversetur, sed praecipium institutio religiosa ac moralis locum obtineat"; idem Nivard. op. cit. P. 384.

185) Formula aparţine juristului *Bellarmin:* „Summus Pontifex habet in ordine ad bonum spirituale sumam potestatem disponendi de rebus temporalibus omnium christianorum". Ea e reluată de către: *Bianchi de Luca:* Summus Pontifex dijudicat et declarat quae sunt contra mores et religionem, et potest punire principes, et eos sic cogere ad conformandam legislationem regulis ethicae et religionis — Vezi: Nivard, op. cit. p. 381.

Papilor care depăşea adesea sfera spirituală, amestecându-se prea adânc în chestiunile politice, a provocat multe neplăceri bisericii romano-catolice.

Faţă de *problema instrucţiunii* şi a *educaţiunii*, învăţământul moral şi religios este obligatoriu, chiar dacă învăţământul elementar rămâne particular.

Biserica are directa răspundere, atât în educaţia religioasă, cât şi morală a copiilor. Statul nu poate stânjeni această răspundere. [186]).

Statului îi revine dreptul de a instrui în ştiinţele: raţionale, experimentale şi sociale, a dispune de direcţia şcoalelor. El are răspunderea deschiderii şi obligativităţii învăţământului, cum şi a păstrării ordinei morale şi sociale. Statul mai este obligat de a impune oarecum oficial, formarea moral-religioasă a copiilor şi îndatoririle lor cetăţeneşti. Celebra maximă: „o şcoală în plus înseamnă o închisoare în minus" are valoare numai într'un mediu creştin [187]).

Faţă de curentul confesionalist al şcoalei sau de cel aconfesionalist prin care se deferia religia educaţiei în familie, urmând a fi scoasă din materiile de predat, biserica îşi defini atitudinea astfel: 1) dreptul direct şi exclusiv în educaţia religioasă a celor botezaţi; 2) dreptul de inspecţiune al şcolarilor; 3) dreptul de a cere îndepărtarea unor stări periculoase educaţiei, chiar şi în universităţi; 4) dreptul de a interzice funcţionarea unor şcoli, care sunt dăunătoare educaţiei religioase şi bunelor moravuri; 5) dreptul de a preda unele ştiinţe profane, dacă se socoate necesar pentru scopul bisericii [188]).

De problema statului ţine şi problema războiului şi a păcii.

* * *

Războiul după doctrina romano-catolică nu este nepermis—*Bellum non est per se illicitum*—Această concepţie se sprijină pe

186) „Distinguere oportet modos diversos quibus liberi pendeant ab Ecclesia et a Statu. Ecclesia enim habet jurisdictionem directam in educationem tum religiosam, tum moralem. Status autem nullam potestatem directam habet in educationem etiam civilem puerorum". Ibid. p. 385.

187). Ibid. p. 385, 389.

188). *Codex Jur. Can.* § 1375: „Ecclesiae est jus scholas cuius vis disciplinae non solum elementarias, sed etiam medias et superiores condendi"; idem, Nivard, op. cit. P, 391, 397.

doctrina fer. Augustin [189]) şi pe cea a lui Hugo Grotius. [190]).

In orice formă, războiul poate fi justificat, fie că este *ofensiv, defensiv* sau *interventionist—în favorem alterius populi.* [191]).

Legitimitatea războiului poate fi acceptată pentru susţinerea unui drept prin ajutorul forţei, sau pentru spălarea unei ofense aduse statului ori capului statului, sau pentru repararea unei nedreptăţi, unde orice mijloc de înţelegere a fost epuizat, cum spune Hugo Grotius: *Ubi iudicia deficiunt, incipit bellum.* [192]).

Războiul mai poate fi justificat, când se urmăreşte aşezarea unei păci durabile. *Bellum geritur ut pax acquiratur.* [193]). De asemeni, orice agresiune trebueşte combătută, întrucât cel mai mare bun al omenirii este: *libertatea.*

Ea se face de multe ori în numele civilizaţiei sau al religiei, ori a dreptului de expansiune, ori a spaţiului vital necesar unei naţiuni. Motive ce nu sunt acceptate ca juste pentru provocarea unui conflict [194]).

Pentru ca războiul să fie just şi permis, el trebue să împlinească aceste trei condiţii şi anume: 1) să pornească dela autoritatea legitimă, 2) să fie motivat de o cauză justă sau, de o necesitate urgentă, şi al 3) să fie călăuzit de o intenţie bună, spre ex: pedepsirea inculpatului, dar fără a purta un război de violenţă şi de exterminare. *Bellare non voluntatis sed necessitatis est.*

Sunt numeroase aceste cauze juste, care pot da naştere

189). Vezi: *De civitate Dei*, lib. XIX, col. II; *Epis. V ad Marcellinum.* P. L. T. 33. col. 531; ibid.: *Contra Faustum*, P. L. T. 42 col. 448; *In Pentateuh.* P. L. T. 33, 34, etc.

190). *De iure belli ac pacis*, 1. 2. c-I. § 2.

191). „Bellum est defensivum aut ofensivum.—Distinguunt etiam bellum vindicativum a bello offensivo.. Accedit tandem interventus in favorem alterius populi". Vezi: Nivard, op. cit. P. 460.

192) Vezi şi fer. Augustin: *In Pentateuh* „Iusta bella definiri.. „solent quae ulciscuntur injurias, si gens, vel civitas quae bello paetenda est vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per iniurias ablatum est"—Col. 181.

193) Vezi: F. Augustin. *Ep. 189. ad. Bonifac.* n. 6,

194) „Nocendi cupiditatis ulciscendi crudelitas impacatus atque implacabilis animus, feritas rebellendi, libido dominandi, et si qua similis, haec sunt quae in bellis jure culpantur"—Fer. Augustin. P. L. T. 33. col. 856; Ibid. T. d'Aquino, *Sum. Theol.* Quest. XL, a. 1.

războiului. Unele din ele nu sunt acceptate ca motive pentru deslănțuirea unui războiu. Alegerea este foarte dificilă [195]). Oricum s'ar socoti războiul, fie că e: drept, sfânt, just sau necesar, el este contra doctrinii spiritului creștin. Doctrina romano-catolică a rămas în urma spiritului contemporaneității, care năzuește prin toate căile: *desființarea agresivității.* Amestecul Papilor în chestiunile lumești, luptele pentru supremație, justificarea teoretică a războiului, cruciade întreprinse cu scopuri de dominație politică etc., au săpat la temelia doctrinei creștine și au sdruncinat-o din fundamentele ei. În prezent, biserica romano-catolică va trebui să-și revizuiască învățătura sa spre a reveni la primele principii ale vieții creștine, care exprimă cuvântul categoric al Mântuitorului: *Pace pe pământ!*

* * *

Pacifismul, este marele bun, către care trebue să tindă biserica romano-catolică. Politica aceasta pare să predomine mentalitatea Papilor din urmă. Tribunalele internaționale, ce s'au instituit în decursul timpului, n'au putut opri deslănțuirea flagelului războiului. Există, desigur, o insuficiență în structura lor. Papa *Pius al XI* ne-o evidențiază cu prisosință în constituția areopagului suprem de ultimă oră: „*Societatea Națiunilor*". Încercarea națiunilor de a se salva prin ele însile, în afară de forța religiei, a dat greș. Pacea nu poate rezida decât pe iubirea aproapelui. „Un pact — spune Pius al XI — poate pecetlui o pace între

195) Intre cauzele ce pot da naștere războiului just, enumărăm după diferiți moraliști următoarele: 1) Apărarea vieții, averii și libertății supușilor, 2) Recucerirea unui teritoriu ocupat pe nedrept de dușman, 3) Despăgubirea unei stricăciuni pricinuită pe nedrept, 4) Răsbunarea adusă statului sau principelui, 5) Pedepsirea unui stat ce a intervenit pe nedrept pentru altul, 6) Pedepsirea unui stat ce a rupt în mod arbitrar o alianță încheiată, 7) Apărarea unui neam asuprit, 8) Constrângerea cu forța pentru apărarea dreptului ginților, 9) Ocrotirea religiunii contra agresorilor nedrepți. Nu trec drept motive permise pentru provocarea războiului: 1) Restabilirea echilibrului de forțe, 2) Expansiunea teritorială sau spațiul vital, 3) Unirea dintre frații răspândiți în diferite provincii, 4) Slăbirea dușmanului, 5) In caz de dubiu asupra unei cauze, etc, Vezi: Göpfert: Moraltheologie. B. II. S. 199.

Intr'un războiu nedrept, soldații nu trebuesc constrânși să omoare, bachiar pot să dezerteze, după doctrina catolică. Cfr. Göpfert, op. cit, S. 201, Idem: Soto, Molina, Ballerini, Lugo, etc.

beligeranţi, dar ea fiind consemnată numai în acte diplomatice şi lipsind din inimi, nu a putut fi durabilă. Adevărata pace nu poate fi decât în Hristos! Va fi nevoe de întronarea lui Iisus în sufletele oamenilor, spre a se putea obţine şi o pace perpetuă" [196].

Şi actualul Papă: *Pius al XII* în enciclica sa: „*Summi Pontificatus*" atribue acelaş insucces în restabilirea păcii: *fărămiţării marilor principii morale*, care trebuesc să rămână: *absolute, universale şi necesare pentru toată omenirea.* Interesele individuale, sociale sau naturale au început a-şi alcătui fiecare câte o morală proprie, care a dus la îmulţirea concepţiilor morale şi deci la desfiinţarea lor. Mai ales, morala pe care şi-au fabricat-o statele totalitariste a devenit un pericol social prin repunerea pe teren: a forţei în luptă cu dreptul. Papa cere deci, cu drept cuvânt: reîntronarea lui Iisus între oameni, dar biserica trebue să lupte şi ea în acelaş sens cu sinceritate, cu consecvenţă deplină şi cu o credinţă compactă de iubire faţă de Hristos, fără a lăsa puncte străvezii prin care să pătrundă aerul duplicităţii sau al raţiunii oportuniste.

Lupta dusă pentru pacificarea omenirii prin mijlocirea bisericii a fost adesea transpusă de către catolicism de pe planul ei internaţional pe cel confesional. Iniţiative cu caracter ecumenic pornite din cealaltă tabără a necatolicilor pentru pacificarea acestei omeniri, au fost privite cu scepticism şi sancţionate cu neparticiparea vreunui reprezentant din partea bisericii catolice, cum şi a credincioşilor ei.

În chestiuni de ordin moral şi social, unde biserica îşi precizează atitudinea ei pentru combaterea relelor sociale şi realizarea unei lumi mai bune şi mai împăciuite, cred, că punctul de vedere confesional valorează mai puţin.

196) „Utique solemni pacto inter belligerantes convenit pax; sed illa consignata est publicis tabuli non in animis inscripta hominum; vivunt etiam nunc bellici spiritus atque inde civilem in convictum perniciose quotidie magis redundant. Diutius enim usque quoque violentiae ius exultavit, atque in hominibus eos natura insitos, quos christianae caritatis lex perfecerat, benignitatis misericordiaeque sensus paullatim abstupefecit". Act. de S. S. Pius XI—*Ubi Arcanno*—p. 161. Confr. şi Nivard. op. cit. P. 464: „*Societas Nationum*" non parum differt a praecedentibus conatibus" „Elle etablit un sistème juridique de sanctions internationalles.., d'ailleurs insuffisante...".

Lipsa de unitate a bisericilor aduce după sine o experienţă dureroasă, care făcând să eşueze anumite iniţiative prin acest negativism total de ignorare şi neparticipare, se sdruncină însăşi principiul creştin în fundamentele lui: *pacea lumii.*

Refuzul oficial de participare la aceste iniţiative atât din partea bisericii, cât şi din partea credincioşilor, publicat prin decretul dela 4 Iulie 1919, de către Papa Benedict al XV şi reînoit prin cel dela 8 Iulie 1927 de către Papa Pius al XI, echivalează cu boicotarea oricăror mişcări pacifiste ce nu pornesc din oficina Sf. Scaun Apostolic.

Este drept, că nici biserica romano-catolică nu se dezinteresează de această problemă a *pacificării omenirii.*

În enciclica sa: „*Mortalium animos*", din 6 Ian., 1928, Papa Pius al XI defineşte punctul de vedere al bisericii romane, care nu poate accepta o colaborare, decât pe baza unui fond doctrinar: unic, revelat şi neconrupt, aşa cum îl înţelege tradiţia catolică.

Obiecţiuni se pot însă ridica şi dintr'o parte şi din alta a celor trei mari ramuri confesionale. Realitatea este desigur dureroasă, dar nu mai puţin evidentă. Am trăit şi eu această plutire în văzduh a unor asemenea iniţiative, fără suportul unitar dogmatic şi moral. Dar pacea între popoare ca şi între biserici nu poate veni prin mijlocirea unei atitudini de intransigenţă apriorică, ci prin expresiunea unui entuziasm de iubire creştină, care singurul apropie, uneşte şi consolidează.

Argumentele bisericii papale pot fi invocate cu aceiaşi tărie şi de către biserica ortodoxă. Iniţiativa de unire între cele două biserici a dat greş. Iniţiativa de unire între Romano-catolicism şi Protestantismul anglican a eşuat deasemeni. Cea dintre Ortodoxism şi Anglicanism se menţine în stadiul tatonărilor.

Greutatea unei uniri a bisericilor pare insurmontabilă,.., iar lumea îşi merge mersul ei în noianul neliniştei şi al suferinţii crescânde. Şi atunci, cine va putea avea iniţiativa pentru viitor? Poate *forţa*, care va călca şi peste dreptatea creştină şi peste cea umană şi va dicta... Şi în acest caz asupra cui se va resfrânge o asemenea situaţie? Oare biserica nu va ieşi diminuată din neputinţa ei de a dirija evenimentele? Creştinismul nu va ispăşi şi el din spaţialitatea lui prin această neisbândă?

Este drept, că ateismul şi indiferentismul unor grupări cu caracter religios nu vor putea revendica o asemenea iniţiativă de pacificare, întrucât le lipseşte încrederea în *valoarea şi forţa idealului creştin.* Se pare însă, că dogmatismul faţă de Papa Romei atârnă mai mult în cumpănă, decât dogmatismul faţă de credinţa întru Hristos. Ofensiva romano-catolică este foarte insistentă în pacificarea lumii, dar numai în măsura *catolicizării* ei. Din această cauză, biserica îmbracă deobiceiu forma *misionarismului prozelitist.* Şi prozelitismul dă naştere la reacţiuni şi împotriviri. Terenul se câştigă, este drept, pas cu pas. Orientul, se zice, trebueşte cucerit „ştiinţificeşte" şi „metodic"... şi încreştinat. Se uită însă acele „imponderabile" ale sufletului omenesc, care depăşesc cifrele şi calculele menţinând indistructibilitatea unei credinţe şi a unei tradiţii, pe care socotelile cu greu o pot înlocui sau desrădăcina din adâncurile ei.

II. ETICA PROTESTANTĂ

Spre deosebire de *Toma din Aquino,* caută *Luther* o reîntoarcere către specificul creştinismului fără amestecul său cu aristotelismul — *ut rursum bibliae et s. patrum purissima studia revocentur* [197])—. El ia o atitudine fermă *„contram scholasticam theologiam"* şi are cuvinte grele la adresa Aquinatului, acest—*solus aristotelicissimus*—, care a prilejuit furişarea filosofiei în omenire, filosofie, pe care Apostolul o condamnase [198]).

In sinteza închegată de către Toma din Aquino din elementele creştine şi cele filosofice, nici unul din aceste componenţe n'au ajuns la deplina lor valorificare. Raţiunea este contrară credinţii [199]). Creştinismul însă poate sta pe picioarele sale proprii,

197) Vezi scrisoarea din 9 Maiu, 1518—*Briefwechsel* 1. S. 190 Cfr. Hartmann Grisar S. I: *Luther.* B. I. S. 107 şi urm. 3 B. III Ed. Freiburg, 1924.

198) Vezi: *Briefwchsel* 1. S. 86, an Ioh. Lang, Prior in Erfurt, 8 Febr. 1517: „Nihil ita ardet animus, quam histrionem illum, qui tam vere Graeca larva ecclesiam lusit, multis revelare ignominiamque eius cunctis ostendere".

199) Vezi: *Luthers Disputationen.* S. 42: «Ratio aversatur fidem. Solius Dei est, dare fidem contra naturam, contra rationem, et credere». Vezi şi Grisar, op. cit. vol. I S. 108.

iar... „filosofia — spune Luther — să rămână în cercul ei pentru care a creiat-o Dumnezeu“ [200]).

Se trasează astfel limite distincte între: creștinism—raționalism, naturalism—supranaturalism, iluminism—empirism, credință—știință, natură—grație, teologie—filosofie, moralism creștin—moralism filosofic.

Luther devine cu acest antiscolasticism *pionierul* unui nou curent în gândirea teologică apuseană [201]).

Conturarea de mai sus nu se oprește numai la desfacerea creștinismului de filosofie, ci pășește și mai departe chiar în sânul confesiunii romano-catolice.

Această confesiune înglobase prea mult pe credincios în organismul bisericii, care se interpuse prin formalismul și legalismul ei atât de profund între Dumnezeu și credincios, încât se răpise acestuia și puterea de libertate și comuniunea directă cu Divinitatea. Luteranismul este rezultatul unei asemenea reacțiuni din partea individualității omenești față de autoritatea bisericii romano-catolice. „Pe când catolicismul, după expresia lui Schleiermacher [202]), face să depindă raportul credinciosului de Hristos prin mijlocirea bisericii, în protestantism din contra, raportul credinciosului cu biserica depinde de raportul său cu Hristos“. Acest curent individualist caută să repună persoana umană în prerogativile ei câștigate prin credința creștină.

Din acest punct de vedere, *Reforma religioasă* își identifică țelurile ei cu *Renașterea gândirii umane* pentru eliberarea credinciosului de sub legalismul și formalismul bisericii prin accentuarea individualității, a interiorizării și spiritualizării eului nostru lăuntric. Reacțiunea se îndreaptă în special contra bise-

200) Vezi: *Delibertate christiana*—Von der Freiheit eines Christenmenschen.
Vezi: Martin Luthers: *Ausgewählte Werke.* Calv. Ausgb. 5 Bände. Stuttgart. 1930.
Idem: *„Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche“*, hgegb. v. Deutschen Ev. Kirchenausschutz im Gedenkjh, der Augsburgischen Konfession — 1930 — Göttingen 2 Bände.

201) «Er fühlte sich als Bahnbrecher gegen die Scholastik, und als berufener Wiederhersteller einer neuen Theologie». Vezi Grisar, op. cit. V. I. 67.

202) Vezi: Gabriel Bruhnes: *Christianisme et catholicisme*, II, ed. p. 104.

ricii catolice şi contra autorităţii Papilor [203]). Ea se canalizează în persoana reformatorului *Martin Luther* în anul 1517 [204]).

Reforma religioasă nu înseamnă numai revizuirea patrimoniului dogmatic, ci şi celui al vieţii morale [205]).

Luther reia ideia exprimată în alt senz de către sf. apostol Pavel despre justificarea omului prin credinţă—*justificatio ex fide*—ca mijloc de mântuire. Acest: *sola fides* a servit ca o continuă acuzaţiune din partea Romano-catolicilor contra Protestanţilor, care accentuând prea mult credinţa în detrimentul faptelor, au ignorat esenţa vieţii morale atât de necesară pentru mântuirea credinciosului.

Principiul fundamental de la care pleacă morala protestantă este: *justificarea prin credinţă* [206]). Luther interpretează această idee în mod cu totul deosebit de punctul de vedere romano-catolic sau

---

203) Vezi: *De potest. et prim. Papae tract.* „Romanus episcopus arrogat sibi, quod jure divino sit supra omnes episcopus et pastores. Deinde addit etiam, quod jure divino habeat utrumque gladium, hoc est auctoritatem conferendi regna et transferendi. Et tertio dicit, quod haec credere sit de necessitate salutis. Et propter has causas Romanus episcopus vocat se vicarium Christi in terris. Hos tres articulos sentimus et profitemur falsos, impios, tyrannicos et perniciosos ecclesiae esse". op. cit. S. 471. Ibid.: „Obscuraverunt doctrinam de peccato et finxerunt traditionem de enumeratione delictorum parientem multos errores et desperationem. Affinxerunt satisfactiones, quibus etiam obscuraverunt beneficium Christi. Ex his natae sunt indulgentiae, quae sunt mera mendacia quaestus causa excogitata. Deinde invocatio sanctorum quantos abusus et quam horrendam idololatriam peperit? Quanta flagitia orta sunt ex traditione de coelibatu? Quantas tenebras efudit evangelio doctrina de votis? Ibi finxerunt vota esse justitiam coram Deo et mereri remisionem peccatorum. Ita transtulerunt beneficium Christi in humanas traditiones et penitus extinxerunt doctrinam de fide". S. 486.

204) Luther îşi precizează atitudinea sa faţă de Biserica Romei şi de puterea uzurpătoare a Papilor în: *„Articuli christianae Doctrinae"* scrisă de el în anul 1537, spre a fi prezentată conciliului din Mantua, ca răspuns eventualelor obiecţiuni, pe care Biserica Romei le-ar fi ridicat contra schismei produse. Acest conciliu a fost prorogat de Papa Paul al III la 20 Aprilie, 1537, pentru 1 Noembrie, 1537. Urmă o a doua prorogare pentru 1 Maiu 1538 la Vicenzas. Deschiderea se amână din nou. Urmă o a treia prorogare pentru 5 Aprilie, 1539. Suspendat la 25 Aprilie, 1538, consiliul se deschide în cele din urmă la Triest în Decembrie 1545. Vezi: *Bekenntnisschriften*, 1930. Vol. I, p. 408.

205) Vezi: Séeberg: *Christlich-protestantische Ethik* — bei Hinneberg. S. 186.

206) „Hic autem articulus de *justitia fidei* praecipuus est — ut Apologia loquitur — in tota doctrina Christiana, sine quo conscientiae perturbatae nullam

ortodox. Primatul în procesul mântuirii îl are *credința* [207]. Ea își păstrează întâetatea față de celelalte virtuți, chiar față de virtutea *iubirii* [208]. Cu alte cuvinte, credința fecundează iubirea și nu iubirea: credința. După Luther, aceste virtuți nu formează două elemente deosebite, ce se condiționează în procesul mântuirii. Ele nu se contopesc, nici nu se separă. Se găsesc, doar, într'o continuitate [209]. Credința ar fi în acest caz: *ideia-forță* în mers de realizare. Nici nu se poate concepe credință fără iubire. Unde nu există fapte bune, acolo nu găsim, după Luther, nici adevărata credință. Ele răsar în mod spontan din adâncurile credinții [210].

---

veram et firmam consolationem habere, aut divitias gratiae Christi recte agnoscere possunt... In hoc articulo non modo sincera doctrina perspicue explicetur, verum etiam antithesis ponatur et omnia veritati contraria dogmata a pia doctrina segregentur, excludantur, et reiiciantur". *Solida Decl. — De just. Fidei* — VIII, S. 917. Vol. II: *Die Beken. d. ev,-luth. Kirche. Göttingen, 1930.*

207) «Hic respondimus cum Paulo: *sola fide* in Christum nos pronuntiari justos, non operibus legis aut caritate». *Solida Decl.* XXVIII. S. 923. Idem op. cit. *Art. De justitia Fidei coram Deo.* III. S. 916: «Itaque asseruerunt fidei justitiam esse remissionem peccatorum reconciliationem cum Deo et adoptionem in filios Dei, propter solam Christi obedientiam, quae per *solam fidem*, ex mera gratia omnibus vere credentibus ad justitiam imputetur, ita ut ipsi propterea ab omni iniustitia absolvantur». Ibid. S. 782: «Credimus etiam, docemus et confitemur *solam fidem* esse illud medium et instrumentum, quo Christum salvatorem et ita in Christo justitiam illam, quae coram iudicio Dei consistere potest, apprehendimus; propter Christum enim fides illa nobis ad iustitiam imputatur, Rom. IV».

208) Idem op. cit., S. 923. Vol. II: «Et caritas fructus est, qui operam fidem certissime et necessario sequitur» — *Solida Declar.* Idem: *Ap. d. Konf.* S. 175, v. 74: «Dilectio et opera sequi fidem debent».

209. Idem op. cit., *Apol. conf. Aug.* c 125. Vol. I. S. 185.: «Non igitur diligitur Deus, nisi postquam apprehendimus fide misericordiam. Ita demum fit objectum amabile».

210) Idem op. cit., *Apol. Conf. Aug. De dilectione et implet, legis.* S. 185: «Postquam igitur fide justificati et renati sumus, incipimus Deum timere... et diligere proximos, quia corda habent spirituales et sanctos motus». Idem: C. XXVI, S. 189: «Primum hoc certum est, quod non accipimus remissionem peccatorum neque per dilectionem neque propter dilectionem nostram sed propter Christum sola fide. Sola fides, quae intuetur in promissionem et sentit ideo certo statuendum esse, quod Deus ignoscat, quia Christus non sit frustra mortuus... vincit terrores peccati et mortis». Idem *Art. christ. Doctr.* c. XIII, S. 461. Vol. I: «Dicimus praeterea, ubi non sequuntur bona opera, ibi fidem esse falsam el non veram». Idem. *Solida Decl.* IV, c. XI, S. 941, Vol. II: «Qui vero non ad hunc modum

Credinţa ca şi ideea este o forţă, ce nu se opreşte la elementul pur ideaţional, ci tinde spre exteriorizare. Pentru Luther, credinţa nu este o abstracţiune, ci dimpotrivă, *„un impuls creiator de fapte"*. Şi sf. apostol Pavel vorbeşte despre acea: *„fides, quae per charitatem operatur"* [211]).

Din punct de vedere ştiinţific, teza lutheriană stă pe un fundament psihologic foarte acceptabil. Şi în ştiinţa medicală, *ideea* serveşte drept un factor terapeutic, nu numai în maladiile psihopatice, dar chiar şi în cele fizice [212]). Ea este întrebuinţată şi în pedagogie ca mijloc de autoeducaţie. *Cuëismul* este o metodă foarte recomandabilă şi eficace. Filosoful francez: *Alfred Fouillée* alcătueşte pe baza *ideei-forţe* un întreg sistem de cugetare filosofică, urmărindu-l în domeniul: metafizic, moral, religios, social şi economic [213]). Şi pretutindeni, ideia ca şi credinţa formează nceputul mişcării în orişice domeniu de activitate umană.

Care este atunci viţiul secret ce ni-l ascunde această teză lutheriană şi pe care nu-l putem acceptă din punct de vedere ortodox?

În primul rând, raportul, pe care Luther îl stabileşte între credinţă şi faptă, are nevoe de un corectiv. Credinţa devine lucrativă, prin puterea dragostei, iar tăria credinţii se măsoară după puterea afectului ce o însoţeşte. Nu totdeauna credinţa devine şi faptă. Poate există şi o credinţă stearpă, lipsită de viaţă şi fără acţiune. După cum se pot îndeplini şi fapte fără căldura inimii. Continuitatea de care vorbeşte Luther între credinţă şi faptă nu

---

bene operatur, is homo vera fide caret, et ubi sit fides, ubi bona opera, quasi caecus palpando bonis operibus garrit et nugatur».

211) Idem, op. cit. *Conf. Aug.* c. XX, v. 35. S. 78. Vol. I: «Hinc facile aparet hanc doctrinam non esse accusandam, quod bona opera prohibeat, sed multo magis laudandam, quod ostendit, quomodo bona opera facere possumus. Nam sine fide multo modo potest humana natura primi aut secundi praecepti opera facere. Sine fide non invocat Deum, nihil a Deo expectat, non tolerat crucem, sed quaerit humana praesidia, confidit humanis praesidiis. Ita regnant in corde omnes cupiditates et humana consilia, cum abest fides et fiducia erga Deum. Quare et Christus dixit: Sine me nihil potestis facere. Ioh XV». Idem. *Ap. der Konfession*, Vol. I. S. 173. v. 64: «Cum autem de tali fide loquamur quae non est otiosa cogitatio, sed quae a morte liberat et novam vitam in cordibus parit et est opus spiritus sancti...».

212) Vezi: Dr. Pierre Janet: *Les Médications psychologiques.* 2 Vol, Paris, 1924.

213) Vezi lucrarea noastră: *Teoria ideilor-forţe.* Bucureşti, 1925.

este nici absolută şi nici evidentă. Ea este din contra cerută în mod expres pentru a fi realizată. Şi nu poate fi realizată de cât numai din iubire. În măsura, deci, în care credinţa se altoeşte pe sentimentul dragostei de aproapele poate deveni invincibilă şi creiatoare de fapte. Între credinţă şi iubire trebue să existe, prin urmare, un raport de *concomitenţă* spre a putea fi exteriorizată [214]). Iată, de ce, biserica ortodoxă cere pe lângă afirmarea credinţii şi faptele corespunzătoare.

În al doilea rând, *procesul justificării prin credinţă* rămâne în concepţia lutheriană o lucrare de ordin pur ideaţional. El nu întrepătrunde structura sufletului omenesc. Este mai mult prilejul unei declaraţii solemne pentru satisfacerea unei conştiinţe de moment. E o reculegere mecanică şi provizorie fără repercursiuni asupra subconştientului concupiscenţial sau instinctual. E un act dinafaric de eul nostru. Nu afectează vr'o prefacere lăuntrică. Nici nu poate schimba ceva din natura noastră. Ea este iremediabil căzută, după Luther. Fiinţa umană rămâne astfel decupată între gând şi faptă. Dualismul pelaghian reapare în întregime în concepţia lutheriană [215]). Credinţa justificatoare este doar expresiunea unei adeziuni pur formale faţă de Divinitatea lui Iisus. Ea devine operantă prin garanţia sau girul unui tertius. Participarea omului la îndreptarea sa este zero. Absolvirea divină nu se efectuiază şi prin conlucrarea noastră personală, ci prin meritele lui Iisus, Răscumpărătorul nostru [216]). Omul rămâne înafară de procesul propriu

214) Vezi şi I. Mihălcescu, op. cit., pag. 282: «Raportul dintre dragoste şi credinţă e însă înţeles greşit de Protestanţi. Nu credinţa precede dragostea, ci dragostea credinţa». Greşala acestui raport nu constă însă în lipsa de prioritate ce trebue acordată dragostei. Luther răspunde şi acestei obiecţiuni: «Sed abjiciunt praeferi dilectionem fidei et spei». Vezi *Ap. Conf. Aug.* IV, Vol. I. S. 203. Intre credinţă şi dragoste trebue să existe un raport de concomitenţă şi nu de preferinţă. De aceia Luther greseşte din nou, când deferă: credinţa şi nădejdea lui Dumnezeu, iar dragostea aproapelui. «Fides et spes tantum agunt cum Deo. At dilectio foris erga homines infinita habet officia». Idem, op. cit., P. 203, v. 30.

215) Comp. şi Dénifle: *Luther et le Lutheranisme*, Tr. fr. Paris, 1931, vol. III. p. 431.

216) Vezi: *Solida Decl.* Cap. III. S. 924, în *Bekenntnis-schrift* II B. «Et quidem neque contritio, neque dilectio, neque ulla allia virtus, sed *sola fides* est illud unicum medium et instrumentum, quo gratiam Dei, meritum Christi et remissionem peccatorum apprehendere et accepere possumus».

zis al justificării. Incapacităţii de a se învinge pe sine însuş se substitue certitudinea răscumpărării noastre prin Hristos. Suntem păcătoşi, însă necontenit gratificaţi. Suntem absolviţi, însă persistăm în păcat. Suntem declaraţi împăcaţi, însă răul există în noi permanent. Îndreptarea nu vine prin noi, ci mai presus de noi şi fără noi, doar printr'o reamintire a adeziunii noastre faţă de Dumnezeu. Fondul nostru sufletesc rămâne însă acelaş [217]).

Justificarea prin credinţă înseamnă propriu zis în concepţia lui Luther: justificarea omenescului animal, invincibilitatea instinctualului, primatul concupiscibilului, divorţul între spiritualitatea eului şi materialitatea existenţială, eliberarea pasiunilor de sub domnia spiritului.

Această operă justificatoare duce implicit către un faliment al demnităţii omeneşti şi către extirparea chipului lui Dumnezeu din om. Din efect, justificarea se transformă în cauză. Încrederea devine motiv de îndreptare după Luther; pe când în realitate, ea e mijloc de a se ajunge la justificare. Elementul ei fundamental nu e de ordin intelectual, ci de ordin voliţional, iar voinţa în concepţia lutheriană este inexistentă. Ea e moartă şi declarată drept un cadavru.

În al treilea rând, principiul: *fides formata charitate* nu rămâne în lutheranism un principiu constant şi absolut valabil.

Între credinţă şi iubire există, după Luther, un raport de asociere, dar mai spicuim în acelaş timp şi un raport de disociere al acestor două elemente.

„Credinţa curată şi dreaptă nu poate exista fără iubire", spune Luther [218]). Spiritul sfânt revarsă în sufletul omului: *credinţa* odată cu *iubirea*. Ambele sunt fructe ale Duhului sfânt. Iubirea se împleteşte atât de adânc cu credinţa şi nădejdea, că după expresia sa, „nici odată nu se pot despărţi între ele, cum nu putem despărţi căldura şi fumul de para focului".

217) Comp. şi Pourrat: *La Spiritualité Chrétienne*, vol. III, p. 98 şi urm.

218) «Machet der Glaube gerecht und rein, so muss er ohne die Liebe nicht sein, sondern der Geist muss die *Liebe sampt dem Glauben* eingiessen». *Kom. zu I Kor.* 13. 2. Ibidem: «die Liebe hanget so nahe dran am Glauben und an der Hoffnung, dass sie auch nimmer mehr von dem Glauben kann bleiben... so wenig das Feuer ohne Hitze und Rauch ist, so wenig ist der Glaube ohne Liebe» § 15, 2. Vezi şi Grisar op. cit. vol III. S. 33.

El recunoaşte, cum vedem, în mod oarecum aprioric, existenţa simultană a elementelor afective în structura credinţii [219]).

Din cele afirmate mai sus reese, nu numai că credinţa nu poate deveni lucrativă fără iubire, dar ea îşi împleteşte elementele ei existenţiale din componenţele afective ale iubirii. Elementul afectiv este un element constitutiv, permanent şi durabil în structura credinţii. Iubirea susţine credinţa şi-i dă putere de afirmare. Fără ea, credinţa nu poate deveni niciodată vie, ci rămâne o credinţă uscată şi fără viaţă [220]). Afectul nu este un element secundar, aposterioric sau adăugitor credinţii. Nu credinţa depăşeşte iubirea, ci iubirea credinţa [221]). Cea dintâiu poate scădea, poate trece în negativul ei, în necredinţă şi îndoială. Iubirea însă rămâne. Continuu actuală, ea durează chiar în formele cele mai latente de conştiinţă sau de complectă absenteitate a acestora. Vom analiza mai departe acest raport, vorbind despre: *cunoaştere şi iubire.*

Deocamdată observăm, că stăm pe un fundament acceptabil din punct de vedere dogmatic şi psihologic. Simultaneitatea elementelor afective, ideaţionale şi volitive este afirmată de psihologia contimporană în orice act sufletesc.

Luther nu rămâne însă consecvent principiului concomitenţii acestor două elemente. Critică atitudinea acelor sofişti scolastici, care pălăvrăgesc despre: *fides formata charitate* — despre credinţa care 'şi primeşte structura şi forma ei de la virtutea iubirii [222]). „*Credinţa* — spune Luther — singură justifică" şi ea are întâetatea şi deplinătatea morală faţă de puterea dragostei — Hanc fides *sine* et *ante* charitatem justificat [223]). Iubirea nu are după

219) «Concedo infiducia inesse dilectionem et hanc virtutem plerasque alios adesse oportere» *In Galat* 3, 12.

220) «Non enim loquimur de otiosa notitia, qualis est etiam in diabolis, sed de fide, quae resistit terroribus conscientiae... Talis fides neque facilis res est, ut somniant adversarii, neque humana potentia, sed divina potentia qua vivificamur, qua diabolum et mortem vincimus». *Ap. d. Konf.* vol. I S. 209 *Bekenntnisschrift.*

221) «Wenn wir recht ansehn, so ist *die Liebe das erste*, oder je zugleich mit dem Glauben». Vezi: *Sermon von guten Werken* die Luther für Herzog v. Sachsen in 1520 schrieb. Comp. şi Grisar, op. cit. vol. I.

222) Vezi: *Ap. d. Konf.* op. cit. S. 201 şi urm.

223) *Kom. zu Galat.* 3, 12.

Luther puterea justificatoare a faptelor noastre [224]). Dragostea se referă la aproapele nostru şi nu la Dumnezeu. Iubirea este un efect, un fruct al credinţii şi al lucrării Duhului sfânt în noi [225]); iar întâetatea pe care apostolul Pavel o atribue atât de categoric virtuţii dragostei faţă de celelalte — *maior horum charitas* —, aceasta se datoreşte faptului, că iubirea are un câmp mult mai vast de realizări în mediul nostru social [226]).

După cum vedem, Luther acordă o valoare morală şi justificatoare numai credinţii singure, acelei *sola fides*. Ei îi revine însuşirea de a justifica, de a ierta şi de a împăcă pe credincios. Dar această separaţie de elemente în actul credinţii este şi arbitrară şi nefirească. O credinţă pur ideaţională nu are nici o valoare sub unghiul mântuirii. Elementul afectiv nu numai că nu este necesar credinţii, ba din contră, este o condiţie imediată a adevăratei sale manifestări.

În realitate însă, dragostea supravieţueşte celorlalte virtuţi. Fericitul Augustin observă, cu drept cuvânt [227]), că în lumea eternităţii: atât credinţa, cât şi nădejdea atingându-şi obiectivul lor, încetează de a mai fi, pe când, dragostea creşte şi se desăvârşeşte. Credinţa în actul mântuirii este numai începutul acestui proces, pe când iubirea este însăşi esenţa şi deplinătatea lui [228]). Dragostea deosebeşte pe fiii luminii de fii întunerecului [229]). Credinţa este comună şi unora şi altora. Dumnezeu însuş este dragoste — spune apostolul [230]). Cel ce neagă dragostea, neagă însuş

224) Vezi: Grisar, op. cit. vol. I. S. 250. «Bloss jener Glaube macht gerecht — sagt Luther — der durch das Wort Christum ergreift und ihm geschmückt und geziert wird, und nicht der Glaube, der die Liebe in sicht schliesst».

225) «Si quis dilectionem abiecerit, etiamsi habet magnam fidem, tamen non retinet eam. Non enim retinet spiritum sanctum... Paulus scribit his, ut bonos fructus ferrent, ne amitterent spiritum tantum». *Ap. d. Konf.* vol I. S. 202 in *Beken. schrift.*

226) «Fides et spes tantum agunt cum Deo. At dilectio foris erga homines infinita habet officia» Ibid. S. 203,

227) Vezi: *De doctrina christ.* I, c. 39, n. 48: «Cum quisque ad aeterna pervenerit, duobus istis decedentibus, caritas auctior et certior permanebit».

228) Vezi şi Dénifle, op. cit. vol. III, p. 312.

229) Vezi Fer. Augustin: *In ep. Iohan.* tr. 5. N. 7. «Non discernuntur filii Dei a filii Diabolis nisi charitate». Ibid. *De Trinitate* I, 15, c. 18, n. 33.

230) Ev. Ioan c. IV, 16.

actul mântuirii. Fără dragoste nici taina botezului nu are valoare [231]). Prin ea celelalte virtuți se îndreaptă către Dumnezeu [232]). Credința înseamnă încredere totală, dăruire de sine și lucrul acesta nu se poate înțelege fără puterea dragostei. Circumscrierea elementului afectiv în concepția lutheriană a dus către o psihologie specifică credinciosului protestant, despre care vom vorbi ceva mai departe.

Concomitența celor două elemente în actul justificării și primatul dragostei față de celelalte virtuți se poate deduce și din analiza raportului dintre *cunoaștere* și *iubire*.

El a fost pus sub aspectul său metafizic de către apostolul și evanghelistul Ioan. Cunoașterea lui Dumnezeu pornește din iubire. Cea dintâiu este urmarea celei de a doua. „Cel ce nu iubește n'a cunoscut pe Dumnezeu, căci Dumnezeu este iubire" [233]).

Sub aspectul său psihologic este precizat de către sf. apostol Pavel în cunoscutul „imn al dragostei" din epistola I către Corinteni, cap. XIII.

Aci se pune în paralelă: forța cunoașterii — acea γνῶσις — cu forța iubirii, — cu acea ἀγάπη ἡ οὐδέποτε πίπτει. Cea dintâiu poate să dispară, poate să înceteze, sau să fie distrusă—καταργηθήσεται. Cea din urmă rămâne. Cunoașterea poate fi numai parțială sau relativă, iubirea însă este totală și deplină. Ea nu poate fi sau nu fi în acelaș timp. Ea este reală. Existența ei închide în sine însăși esența ei.

Sub forma sa epistemologică, găsim acest proces și la părinții bisericești. *Sf. Vasilie cel mare* se întreabă în una din scrisorile sale: Care este mai întâiu: *cunoașterea* sau *credința?* [234]). Premerge cunoștința credinței sau credința cunoștinței? Marele scriitor bisericesc dialoghiază în felul filosofilor antici. Cunoaștem însușirile

---

231) Fer. Augustin în *Enarrat. in Ioh. Evang,* tr VI, n. 14: «Baptismus sine charitate nihil tibi prodest».

232) Vezi: *De Trimitate:* I, 15, c. 18, n. 34. Idem: S. Ioannis Climaci: *Scala Paradisi,* Migne, v. LXXXVIII S. Gr. Col. 1155 „Ἀγάπη κατὰ μέν ποιότητα ὁμοίωσις, θεοῦ καθ' ὅσον βροτοῖς ἐφικτόν. Κατὰ δὲ ἐνέργειαν μέξη ψυχῆς, κατὰ δὲ τὴν ἰδιότητα πηγὴ πίστεως. ἄβυσσος μακροθυμίας, θάλασσα ταπεινώσεως".

233) Ep. I Ioan, c. IV, v. 8.

234) Vezi scrisorile LXXII și LXXIII din ed. Mauritană, care privesc combaterea sectei Anomeilor.

exterioare ale lucrurilor, dar nu esenţele lor. În acest caz, apostolul Pavel vorbia cu drept cuvânt despre cunoaşterea noastră parţială. Dar această cunoaştere parţială nu înseamnă, după sf. Vasilie, ca să sdruncine credinţa noastră în Dumnezeu. Deducem existenţa lui Dumnezeu din însuşirile sale. Aceste însuşiri sunt însă multiple: preştiinţa, puterea creatoare, dreptatea, iubirea, dreapta răsplătire, dreapta judecată, unitatea şi simplitatea. Lucrările sale exterioare pogoară desigur pân' la noi, dar esenţa sa rămâne necunoscută. Aceasta nu probează, că Dumnezeu nu există şi că nu-L cunoaştem. Din contra, aci intervine puterea credinţei. Credinţa ne spune, că Dumnezeu există din ceia ce noi cunoaştem parţial despre El. Nu ne spune, ce este în sine, întrucât aceasta depăşeşte puterea noastră de cunoaştere. „Oare credinţa nu premerge aci cunoaşterea? — se întreabă sf. Vasilie. Şi credinţa aceasta nu transpiră ea din iubirea faţă de Dumnezeu, deşi nu-l cunoaştem în adâncurile Lui? Oare adorarea lui Dumnezeu nu urmează din credinţă şi nu din cunoaştere? Apostolii n'au ascultat Mântuitorului din credinţă? Vindecările şi minunile n'au urmat din profunda credinţă?"—Cunoaşterea a venit, după cum vedem, în urma efectelor produse de credinţă. Ea a fost un punct de sprijin, un fapt aposterioric, dar nu momentul iniţial.

Credinţa fără iubire, prin urmare, nu poate exista, iar iubirea transcede credinţa şi premerge cunoaşterii. Iar dacă actul *justificării prin credinţă* însemnează, după Luther [235], siguritatea absolută a încrederii în mântuire, adică acea: *fides fiducialis*, ce se afirmă prin elementul unic al credinţei — *sola fides* — în răscumpărarea păcatelor noastre prin unicile merite ale Mântuitorului Hristos — singurile valabile în faţa lui Dumnezeu — şi deci fără vr'o altă posibilitate de contribuţie din partea omului, din cauza naturii sale iremediabil căzute, înţelegem de ce Ortodoxismul ca şi Romano-catolicismul resping acest intelectualism formalist în actul

235) «Quoties igitur de fide iustificante loquimur, sciendum est haec tria objecta concurrere: promissionem, et quidem gratuitam, et merita Christi tamquam pretium et propitiationem. Promissio accipitur fide; gratuitum excludit nostra merita, et significat tantum per misericordiam offerri beneficium; Christi merita sunt pretium, quia opportet esse aliquam certam propritiationem pro peccatis nostris». *Ap. der Konfession* § 53, P. 171. Vol. I. *Bekenntnisschrift.*

mântuirii dublat de acel negativism al voinței umane, care lipsită de libertatea ei efectivă, se încadrează în mod automat destinului dumnezeesc.

* * *

Al doilea principiu fundamental pe care-l găsim în etica lutheriană este: *ideia de împăcare și mântuire.* În doctrina romano-catolică, acest principiu stă pe un *raport de dreptate.* Conciliațiunea omului cu Dumnezeu s'a făcut printr'o compensațiune echitabilă. Dumnezeu se pogoară spre om prin mijlocirea Domnului nostru Iisus Hristos, iar omul se ridică spre Dumnezeu prin credință și fapte bune, ajutat și de opera harică și sfințitoare a bisericii creștine. Procesul mântuirii omului se săvârșește, cum vedem, de sus în jos, dar și de jos în sus. Omul fiind creiat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, înseamnă, că el posedă în lăuntrul său facultăți spirituale, care redau chipul dumnezeesc în om, năzuind în acelaș timp și către asemănarea cu Dumnezeu. Există deci în ființa omului o stare *statică,* dar și una *dinamică.*

Protestantismul nu afirmă decât starea statică, ignorând complect pe cea dinamică. Dar și starea statică este diferit interpretată față de celelalte confesiuni. Prin căderea în păcat, omul pierde, după Romano-catolici, acel dar supranatural de sfințenie și dreptate, așa numitul: *donum superaditum,* pe care-l avea în starea sa paradisiacă. După Ortodoxi, facultățile spirituale se întunecă și se slăbesc, iar după Protestanți, ele se nimicesc în mod iremediabil. Căderea în păcatul original înseamnă, după Luther, un total dezastru pentru om. El nu mai are puterea de a cunoaște pe Dumnezeu, de a-L iubi și îndeplini poruncile Sale [236]). Se nimicește totodată și chipul lui Dumnezeu în ființa noastră. El nu mai pă-

236) «Contra utriusque partis coruptelas sinceri Augustanae Confessionis doctores asseruerunt hominem ex lapsu primorum nostrorum parentum ita penitus corruptum esse, ut in rebus spiritualibus, quae ad conversionem et salutem nostram spectant, natura caecus sit et verbum Dei praedicatum neque intelligere possit, sed illud ut rem stultam judicet et nunquam a se ipso ad Deum appropinquet sed potius inimicus Dei sit et maneat, donec virtute spiritus sancti per verbum praedicatum et auditum ex mera gratia sine omni sua propria cooperatione convertatur, fide donetur, regeneretur et renovetur». *Sol. Decl.* V. S. 873, II V.

strează de cât o urmă de rațiune pentru a se putea orientă în mediul său social [237]). Și libertatea voinții e complect pervertită. Omul este mort nu numai din punct de vedere trupesc, dar și sufletesc [238]). Perversiunea este totală în ființa omului și starea sa deplorabilă sub aspectul moral [239]). El devine asemenea unui bolovan, unui buștean sau unui animal sălbatic [240]).

237) «Credimus, quod hominis non renati intellectus, cor et voluntas in rebus spiritualibus et divinis ex propriis naturalibus viribus prorsus nihil intelligere, credere, amplecti, cogitare, velle, inchoare, perficere, agere, operari aut cooperari possint, sed homo ad bonum prorsus corruptus et mortuus sit, ita ut in hominis natura post lapsum, ante regenerationem, ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit aut restet, quibus ille ex se ad gratiam Dei praeparare, se aut oblatam gratiam apprehendere, aut eius gratiae (ex sese et per se) capax esse possit, aut se ad gratiam applicare, aut accomodare, aut viribus suis propriis aliquid ad conversionem suam vel ex toto vel ex dimidia vel minima parte confere agere, operari aut cooperari possit, sed homo sit peccati servus et mancipium Satanae a quo agitatur». *Sol. Decl.* c II, Vol. II. S. 874. Ibid: «Primo, etsi humana ratio seu naturalis intellectus hominis obscuram aliquam notitiae illius scintillulam reliquam habet quod sit Deus, et particulam aliquam legis tenet: tamen adeo ignoratus, caeca, et perversa est ratio illa». *Sol. decl.* c. II, Vol. II S. 874; Ibid: *Sol. decl. § II-20* «Nam in civilibus externis rebus, quae ad victum et corporalem sustentationem pertinent, homo est industrius, ingeniosus, et quidem ad modum negotiosus, sed in spiritualibus et divinis rebus, quae ad animae salutem spectant, homo est instar statuae salis, imo est similis trunco et lapidi ac statuae vita carenti, quae neque oculorum, oris aut ulorum sensuum cordisve usum habet».

238) «Inde adeo naturale liberum arbitrium ratione corruptarum virium et naturae suae depravatae, duntaxat ad ea, quae Deo displicent et adversantur activum et efficax est». Ibid. S. 874. Idem: «Sicut igitur homo, qui corporaliter mortuus est, se ipsum propriis viribus praeparare aut accomodare non potest, ut vitam externam recipiat: ita homo spiritualiter in peccatis mortuus se ipsum propriis viribus ad consequendam spiritualem et coelestem justitiam et vitam praeparare, applicare aut vertere non potest, nisi per fillium Dei a morte peccat, liberetur et vivificetur». Ibid. S. 876.

239) «Item hominem non tantum infirmum, imbecillem, ineptum et ad bonum emortuum, verum etiam per peccatum originis adeo miserabiliter perversum veneno peccati infectum et corruptum esse, ut ex ingenio et natura sua totus sit malus, Deo rebellis et inimicus, et ad omnis ea, quae Deus odit nimium sit potens, vivus, effcax. Sensus et cogitatio humani cordis tantum mala sunt ab adolescentia sua». Ibid. S. 878.

240) «Eam ab causam Sacrae litterae luminis non renati cor duro lapidi, qui ad tactum non cedat, sed resistat, item rudi trunco, interdum etiam ferae indomitae comparant...». Ibid. S. 879, 882 etc.

Prin pierderea puterilor sale spirituale, omul a rămas o simplă ființă telurică, capabilă de a se orientà în mediul acestei lumi materiale prin o slabă putere de a voi și de a raționà [241]). În locul chipului lui Dumnezeu se substitue acum: „*concupiscentia*", isvorul tuturor patimilor și a relelor porniri [242]). Această înclinare către rău are rădăcini atât de adânci în ființa omului, încât urmările ei nu pot fi nimicite nici prin botez [243]). În această stare de mizerie morală, în care este decăzută creatura umană, nu mai găsim nici însușiri specifice, ce l-ar putea deosebi de animale [244]). Răul moral

241) «Ratio et naturale liberum arbitrium habet aliquo modo facultatem, ut externam honestam vitam instituere possit». Ibid. S. 882. Ibid. «Apologia Confessionis de libero arbitrio ad hunc modum docet: Non adimimus humanae voluntati libertatem. Habet enim libertatem in operibus et rebus diligendis,quas ratio per se comprehendit». S. 885.

242) «Dicimus enim, ita natos habere concupiscentiam nec posse efficere verum timorem et fiduciam erga Deum... ŭt cum nominamus concupiscentiam, non tantum actus seu fructus intelligimus, sed perpetuam naturae inclinationem»- *Ap. Conf. Aug.* II c. III. V. I. S. 146. Ibid. «Item habere concupiscentiam quae carnalia quaerit contra verbum Dei, hoc est, quaerit non solum voluptates corporis, sed etiam sapientiam et justitiam carnalem, et confidit his bonis, contemnens Deum». Ibid. S. 152; Ibid. S. 848. Vol. II *Solida Decl.* «Praeterea, quod peccatum originale in humana natura non tantum modo sit eius modi totalis carentia seu defectus, omnium bonorum in rebus spiritualibus ad Deum pertinentibus, sed quod sit etiam loco imaginis Dei amissae in homine intima, pessima, profundissima, inscrutabilis et ineffabilis coruptio totius naturae et omnium virium, imprimis vero superiorum et principalium animae facultatum, in mente, intelectu, corde, et voluntate. Itaque iam post lapsum homo hereditario a parentibus accipit congenitam pravam vim, internam immunditiem cordis, pravas concupiscentias et pravas inclinationes, ita ut omnes natura talia corda, tales sensus et cogitationes ab Adamo hereditaria et naturali propagatione cosequamur, secundum summas suas vires et iuxta lumen rationis naturaliter e diametro cum Deo et summis ipsius mandatis pugnent atque inimicitia sint adversus Deum, praesertim quantum ad res Divinas et spirituales attinet».

243) „Semper ita scripsit, quod baptismus tollat reatum peccati originalis, etiamsi materiale, ut isti vocant, paecati maneat, videlicet concupiscentia... Ad eundem modum loquitur et Augustinus, qui ait: Peccatum in baptismo remittitur, non ut non sit, sed ut non imputetur". Ibid S. 154.

244) «Vicissim autem credimus, docemus atque confitemur peccatum originis non est levem, sed tam profundam humanae naturae corruptionem, quae nihil sanum, nihil incorruptum în corpore et anima hominis atque adeo in interioribus et exterioribus viribus ejus reliquit». Vezi: *Concord.* I — *De pec. orig.* III. S. 772. V. II. Ibid: «Reiicimus ergo et damnamus dogma illud, quo asseritur

devine astfel un rău fizic [245]). Recunoaşte şi Luther, că păcatul nu există în mod ontologic. El nu este o substanţă, ci numai un accident, însă acest accident a transformat complect structura naturii umane prin căderea ei în păcat [246]). Luther urmază aci concepţiei fericitului Augustin [247]).

Concepţia despre „păcatul original" şi despre completa pervertire a naturii umane a dus, cum era şi firesc, către ideia de *predestinaţiune.*

Dacă omul este mort sub unghiul puterilor sale fizice şi spirituale, înţelegem bine neputinţa lui de a mai reacţionà [248]). Totuş, Luther face o netă distincţiune între „*praescientia* şi *praedesti-*

---

hominis naturam et essentiam, non prorsus esse coruptam, sed aliquid boni adhuc in hominem religuum, etiam în rebus spiritualibus, videlicet bonitatem, capacitatem, aptitudinem, facultatem, industriam aut vires, quibus în rebus spiritualibus inchoare aliquid boni, operari aut cooperarii valeat». Ibid. S. 773; «De hoc negatio-de libero arbitrio-haec est fides, doctrina et confessio nostra, quod videlicet hominis intelectus et ratio în rebus spiritualibus prorsus sint coeca, nihil que propriis viribus intelligere possint. Sicut scriptum est: Animalis homo non percipit ea quae sunt spiritus». Ibid. S. 777.

245) «Peccatum enim originis non est quodam delictum, quod actu perpetratur, sed intime inhaeret infixum ipsi naturae substantiae et essentiae hominis. Et quidem si maxime nulla unquam prava cogitatio in corde hominis corrupti exoriretur... tamen natura nihilominus corrupta est per originale peccatum, quod nobis ratione corrupti seminis agnatum est omnium actualium peccatorum, ut sunt pravae cogitationes, prava colloquia, prave est scelerate facta». Ibid. S. 775.; Ibid. «Sic igitur peccatum originale proprie significat profundissimam illam naturae nostrae coruptionem, quemadmodum ea în Articulis Smalcadicis describitur. Interdum etiam concretum seu subiectum, hoc est, hominem ipsum cum corpore et anima, in quo peccatum est et infixum haeret, simul complectimur idque eam ob causam, quod totus homo peccato corruptus, veneno infectus et foedissima luc originalis peccati contaminatus sit. In hanc sententiam loquitur D. Lutherus, cum inquit: Tua nativitas, tua natura, tota tua substantia est peccatum, hoc est peccatrix seu peccato polluta et impurissima».

246) «Si quis quaerat, an peccatum sit substantia, id est, res quaedam per se subsistens et non in alio, an vero accidens, hoc est-res non per se sub sistens, sed în alio inhaerens, quod simpliciter, categorice et rotunde respondendum ac fatendum sit peccatum non esse substantiam, sed accidens». Ibid S. 864.

247) «Et Augustinus constanter in hanc sententiam loqui solet: Peccatum originale non est ipsa natura sed accidens vitium in natura». Ibid. S. 863.

248) «Homo ratione peccati originalis coram Deo vere et spiritualiter ad bonum cum omnibus viribus suis plane sit emortuus». Ibid. S. 865.

natio" [249]). Nici una nici alta nu influenţează asupra stării subiective a eului nostru. Preştiinţa divină nu poate servi drept o cauză determinantă spre păcat sau spre fericire [250]). Tot asemeni, ideia de predestinaţiune depăşeşte puterea noastră de judecată sau de analiză [251]). Suntem aleşi de Dumnezeu şi înscrişi în cartea vieţii [252]). Dar această alegere nu înseamnă un privilegiu, pe care l-am putea utilizà, indiferent de viaţa, pe care o ducem [253]). Din contră, Dumnezeu voeşte ca toţi să se mântuiască [254]). Şi Luther repetă după apostolul Pavel: să ne silim a conforma voinţa noastră voinţii divine [255]). Natural, că omul nu contribue cu nimic la această reintegrare a sa în lumea celor aleşi, ci numai prin intervenirea dumnezeiască [256]).

Ne mişcăm, fără 'ndoială, şi aici într'o mare antinomie, pe care logica n'o poate primi. Prin căderea în păcat, omul pierde

249) «Primum omnium est, quod accurate observari oportet, discrimen esse inter praesciantiam et praedestinationem sive aeternam electionem Dei». Conc, XI. §. I. S. 817. Vol. II.

250) «Haec Dei praescientia simul ad bonos et malos pertinet, sed interim non est causa mali, neque est causa peccati, quae hominem ad scelus impellat». Ibid. S. 817.

251) Haec Dei praedestinatio non in arcano Dei consilio est scrutanda, sed in verbo Dei, in quo revelatur, quaerenda est». Ibid. S. 817.

252) «Verbum autem Dei deducit nos ad Christum, is est liber illae vitae, in quo omnes inscripti et electi sunt, qui salutem aeternam consequuntur. Sic enim scriptum est: Elegit nos in Christo ante mundi constitutionem». Ibid. S. 818 § VI.

253) «De nostra igitur electione ad vitam aeternam neque ex rationis nostrae iudicio neque ex lege Dei iudicandum est, ne vel dissolutae et Epicureae vitae nos tradamus, vel in desperationem incidamus». Ibid. S. 818 § VIII.

254) «In eo enim perspicue docetur, quod Deus omnes sub incredulitatem concluserit, ut omnium misereatur, et quod nolit quenquam perire, sed potius ut omnes convertantur et in Christum credant». Ibid. S, 818 § IX.

255) «Interim tamen summo studio in eo elaboremus ut ad normam voluntatis divinae vitam nostram instituamus et vocationem nostram firmam faciamus..» Ibid, S, 820 § XIII.

256) «Hac brevi explicatione aeternae electionis divinae honos suus Deo plene et in solidum tribuitur, quod videlicet secundum voluntatis suae propositum mera misericordia sine ullo nostro merito salvos nos faciat. Neque tamen hac doctrina vel gravioribus illis animi perturbationibus et pussillanimitati vel Epicureismo ansa praebetur». Ibid. S. 820 § XIV.

orice dinamism de reacţiune contra răului. Îndreptarea lui se face prin meritele lui Hristos şi prin harul dumnezeesc. Dacă omul nu participă la opera sa de salvare, în mod logic, el devine ales şi predestinat de Dumnezeu. Luther caută să atenueze această idee, întrucât consecinţele ei ar fi extrem de dezastruoase pentru mântuire [257]). El lasă omului o putinţă de integrare. Este *ideia de libertate.*

Propriu zis, această idee se identifică în concepţia lutheriană cu *ideea de renaştere.* De fapt, omul este deposedat de libertatea sa. Luther repetă cuvintele Mântuitorului: *„Sine me nihil potestis facere".* Are însă loc în fiinţa credinciosului o reînviorare lăuntrică. Dar această reînviorare se săvârşeşte numai prin mijlocirea Domnului Nostru Iisus Hristos şi prin ajutorul graţiei divine [258]). Totuş, Luther nu poate ignorà existenţa unor puteri latente în eul omenesc, pe care sfântul Spirit le incitează, le trezeşte şi le animă către credinţa în Evanghelia lui Hristos [259]).

Respinge şi el acel pasivism integral din partea voinţii omului [260]). Recunoaşte chiar, că o conlucrare a noastră nu este cu totul absentă. Ba din contra, ea este şi necesară şi cerută [261]).

257) «Qui enim rationis suae judicium in hoc negotio sequuntur, in horum cordibus hae perniciosae agitationes (quibus aegerrime resistere possunt) excitantur: Si inquiunt Deus me ad aeternam salutem elegit, non patero damnari quidquid etiam designavero. Contra vero, si non sum electus ad vitam aeternam, nihil plane mihi profuerit, quantum cumque boni fecero, omnes enim conatus mei irriti erunt». Ibid. S. 818. § VIII,

258) «Et his quidem paucis verbis Christus libero arbitrio omnes vires derogat, omniaque gratiae divinae adscribit, ne quis coram Deo habeat, de quo glorietur». Ibid. S. 778, II Epit.

259) «Item, cum docetur, licet homo non renatus ratione liberi arbitrii ante sui regenerationem infirmior quidem sit, quam ut conversionis suae initium facere atque propriis viribus sese ad Deum convertere et legi Dei toto corde parere valeat: tamen, si spiritus sanctus praedicatione verbi initium fecerit suamque gratiam in verbo homini obtulerit, tum hominis voluntatem propriis et naturalibus suis viribus quodammodo aliquid, licet id modiculum infirmum et languidum admodum sit conversionem adiuvare atque cooperari et se ipsum ad gratiam applicare, praeparare, eam apprehendere, amplecti et evangelio credere posse». Ibid. S. 779.

260) «Reiicimus etiam damnamusque Enthusiastarum errorem, qui fingunt Deum immediate, absque verbi Dei auditu, et sine sacramentorum usu, homines ad se trahere, illuminare, justificare et salvare» Ibid. S. 779, § VI.

261) «Item quod D. Lutherus scripsit hominis voluntatem in conversione

Acest activism ar consta în împlinirea acelor mijloace pentru susţinerea şi afirmarea credinţii, cum sunt: predica, rugăciunea, pocăinţa, luarea sf. sacramente, asceza etc. [262]). În fond, însă, voinţa omului e mai mult un instrument, un mijloc utilizat de voinţa lui Dumnezeu pentru renaşterea sa [263]). Astfel, că în ultima analiză, Luther nu acceptă nici o contribuţie, nici o conlucrare din partea noastră pentru opera mântuirii [264]). Ascrie totul intervenirii dumnezeeşti prin cuvântul lui Dumnezeu şi graţiei Duhului Sfânt [265]). Renaşterea omului se datoreşte, deci, aprinderii acelei scântei a credinţii în sufletul devotului [266]). El numai seamănă — cum s'a

---

pure passive se habere, id recte et dextre est accipiendum, videlicet respectu divinae gratiae in accendendis novis motibus, hoc est, de eo intelligi oportet, quando Spiritus Dei per verbum auditum aut per usum sacramentorum hominis voluntatem aggreditur, et conversionem atque regenerationem in homine operatur». S. 780, § X.

262) «Et postquam Deus per spiritum sanctum suum initium in baptismo fecit atque veram Dei agnitionem et fidem in cordibus nostris accendit atque operatus est, assiduis precibus orandus est, ut per eundem spiritum sua gratia (per quotidiana exercitia audiendi, legendi et ad usum transferendi verbum Dei) in nobis fidem et coelestia sua dona fovere, de die in diem confirmare, et ad finem usque conservare velit. Nisi enim Dominus ipse doctoris et praeceptoris officcio iungatur, nihil eorum, quae ipsi grata, nobis autem et aliis salutaria sunt, discemus». *Solid. Decl.* § 16, S. 877. Vol. II; Ibid. § III, S. 891 şi urm.

263) «Haec testimonia affirmant nos propriis viribus non posse ad Christum venire, sed Deum dare nobis spiritum suum sanctum, a quo illuminamur sanctificamur, et ita ad Christum per fidem adducimur atque in ipso conservamur. Hic nec voluntatis nostrae nec cooperationis mentio fit». Ibid. § XII. S. 888.

264) «Hic adiungimus dictum, quo D. Lutherus tandem adhibita protestatione se ipsum declarat, *quod in hanc doctrina usque ad vitae finem perseverare velit.* Verba in maiore confessione de saerosancta coena haec sunt: Reiicio et damno tanquam meros errores omnia dogmata, quae nostrum liberam arbitrium praedicant, utpote quae auxilio et gratiae salvatoris nostri Iesu Christi simpliciter repugnant. Cum enim (extra Christum) mors et peccatum nobis dominentur et diabolus sit deus et princeps noster, non potest hic esse ulla potentia aut virtus, sapientia aut intelligentia in nobis, qua ad iustitiam et vitam nos parare et eam quaerere possimus, sed constat nos plane ex caecatos et captivos et peccati ac diaboli mancipia esse et facere atque cogitare ea quae ipsis placent, et Deo et praeceptis eius adversa sunt». Ibid. § XLIII, S. 889.

265) «Homines sine Christo, sine fide et sine spiritu sancto sunt in potestate Diaboli qui impellit homines ad varia et manifesta scelera». Ibid. § XXIX, S. 884.

266) «Et per annuntiationem ac meditationem evangelii de gratuita et cle-

spus — unui bolovan insensibil sau unui buştean inert [267]). Chiar înainte de conversiunea sa, omul posedă oarecare raţiune şi voinţă. Aici se aprinde şi scânteia divină. Omul este trezit, iluminat şi renăscut prin cuvântul şi voia lui Dumnezeu. Odată renăscut sau convertit, omul voeşte binele în mod liber şi nu constrâns [268]). Aceasta se datoreşte reconfortării puterilor sale spirituale şi nu celor naturale. Renaşterea se face prin primirea creştinismului, adică prin botez, iar întreţinerea acestei stări, se operează prin mijloacele amintite mai sus [269]).

Despre o libertate a voinţii sau despre o autodeterminare în spre bine nu putem totuş vorbi în doctrina lutheriană. Ea este anihilată pe deoparte prin puterea păcatului, iar pe dealtă parte, prin intervenirea voinţii dumnezeeşti. Luther nu poate ieşi din această antinomie. De aceia, continuatorii săi: *Calvin* şi *Zwingli*, au ajuns în mod consecvent la ideia de *predestinaţiune absolută* şi de completă tăgăduire a oricărei *libertăţi individuale*.

* * *

Urmările unei asemenea concepţii au fost foarte dăunătoare pentru morala publică. Sistemul lutherian este în primul rând un *sistem individualist*. În centrul cugetării sale morale stă: *omul*. El este însă lipsit de acel *dinamism etic*. Credinciosul nu colaborează cu nimic la mântuirea sa. Meritele lui Hristos şi darul graţiei divine singure mântuiesc. Ele devin pentru credincios mai mult un refugiu personal spre a se acoperi de gravitatea păcatului, fiind necontenit recompensat prin acel „*credo*" automatic. „*Esto peccator et*

---

mentissima peccatorum emissione in Christo scintillula fidei in corde ipsius accenditur, quae remissionem peccatorum propter Christum amplectitur». Ibid. § 893.

267) «Et hac ratione recta etiam dici potest hominem non esse lapidem aut truncum. Lapis enim aut truncus non reluctatur ei, a quo movetur, sed neque intelligit aut sentit, qui secum agatur, sicut homo. Deo sua voluntate reluctatur». Ibid. S. 895.

268) «Haec autem agitatio spiritus sancti non est coactio, sed homo conversus sponte bonum operatur». Ibid. S. 897.

269) «Cum vero homines baptizati contra conscientiam aliquid patrarint non opus est quidem, ut rebaptizentur; necesse est autem, ut rursus convertantur». Ibid. S. 899.

pecca fortiter — scria Luther către prietenul său Melanchton [270]) — *sed fortius fide et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis et mundi*".

In sistemul său teologic nu există nici raţiunea conducătoare şi nici libertatea voinţii cu acea responsabilitate şi sancţiune a lucrului vinovat. Acel *frenum aureum* din teologia romano-catolică lipseşte. *Concupiscenţia* incintă animalitatea din om şi dă frâu liber patimilor. Descoperim şi aici un *libido* freudian. „*Libido nullo remedio potest curavi* — spune Luther — *nequidem conjugio*". Nici castitatea nu este prea mult afirmată în etica sa. Dealtfel, nici Luther nu a pus prea mult preţ pe această virtute, ba chiar o combătea [271]). Acceptă şi minciuna ca ceva necesar şi deci scuzabilă sub unghiul moral [272]).

---

270) Enders, III, P. 308: Peccandum est quamdiu sic sumus; vita haec non est habitatio justitiae, sed expectamus, ait Petrus, coelos novos et terram novam in quibus justitia habitat. Sufficit quod agnovimus per divitiae gloriae Dei agnum, qui tollit peccatum mundi; ab hoc non avellet nos peccatum, etiam si millies millies uno die fornicemur aut occidamus. Putas, tam parvum esse pretium et redemptionem pro peccatis nostris factam in tanto ac tali agno?».

271) Castitatea nu putea fi păzită de cât prin o minune a lui Dumnezeu. Nimeni nu şi-o putea lua asupră'şi după Luther. De aceia el declară în mod categoric: votul castităţii ca şi celibatul la diferitele ordine călugăreşti drept imorale. Acuză pe Papi, că a înfricoşat pe tineri de a se căsători spre a fi daţi prostituţiei. «*Haben Sie die jungen Leute von dem Ehestand geschreckt, dass sie nun in Hurerei ersäuft würden*». Vezi Grisar op. cit. B. II. S. 482. Teologii romano-catolici au înjosit căsătoria, după Luther, în cât, el combate cu ultima energie această aparenţă de sfinţenie şi virginitate — *Sie haben den Ehestand dem Teufel gegeben*. De aceia se'ntreabă Luther oarecum curios, oare căsătoria este păcat? *Ist die Ehe Sünde?* Ibid. S. 482. De aci reese şi aversiunea sa contra acestui vot antinatural şi-l înfierează pentru excesele şi imoralitatea lui.

272) La început, Luther a fost contrară minciunii, întru cât, ea e contra naturii omului şi duşmanul cel mai mare al societăţii umane. Vezi şi Grisar, op. cit. S. 461. vol. II. Mai târziu, deosebeşte între o minciună salvatoare şi o minciună dăunătoare aproapelui. O minciună devine necesară şi utilă în împrejurări critice. Ele sunt o abilitate a inteligenţii. Au fost folosite şi în V. T. Cazul lui Abraham, care neagă pe soţia sa Sara în faţa inamicului, făcând-o sora lui, e pe deplin justificat şi de concepţia lui Luther. Aceste minciuni cad sub imperiul graţiei divine şi nu pot fi socotite drept păcate mortale. Numai minciuna dăunătoare vieţii aproapelui este condamnată. Dar minciuna spusă pentru cinstirea sau lauda lui Dumnezeu, cum a făcut Abraham, sau cea devenită necesară pentru binele nostru ori al aproapelui, este permisă. In acest senz, Luther a încetăţenit în viaţa socială: *minciuna necesară*.

Toate pornirile instinctuale erau supuse, după Luther, aceluiaş refren: *„pecca fortiter et crede firmius"*. Din această cauză, întâlnim o delăsare a moravurilor, care cuprindea deopotrivă: nobilimea, clerul ca şi poporul din acea epocă [273]). Inutilitatea faptelor bune ca mijloc de renaştere interioară şi principiul corupţiunii noastre radicale a dus în mod firesc către această slăbire a vieţii morale. De o refacere profundă nu putea fi vorba. Ea rămânea în afară de sfera lăuntrică a individului prin mecanizarea acelui *„credo"* şi fără vr'o altă contribuţie de participare sinceră şi personală la opera de îndreptare a fiinţii noastre individuale.

---

273) Vezi: Dénifle: *Luther et Lutheranisme*, II ed. Tr. fr. 1916. vol. I, 27—29; idem: Hartmann Grisar: *Luther*, 3 Bände, Freiburg, 1924. Astfel concubinajul predicatorilor crescuse sub înrâurirea nouilor idei mai puternic de cât înainte. Vezi: Grisar, op. cit. vol II, p. 534, II ediţie, Freiburg, 1911: «*Namentlich der Konkubinat der Geistlichen hatte zuletzt unter der Einwirkung der neuen Ideen ärger als je um sich gegriffen*».

De asemeni moravurile dela curţile nobililor şi a prinţilor odată cu introducerea nouei învăţături erau de zece ori mai decăzute decât sub înrâurirea vechii învăţături. Se citează curtea dela Dresda, Brandenburg, Würtemberg, Sachsen etc. Vezi Grisar: vol. II, S. 535. «*Über die sittlichen Zustände am herzoglichen Hofe fällte er ein grelles und übertriebenes Urteil, als Luther an seinen Kurfürsten noch im Iahre 1540 schrieb, dort seien „zehnmal schwerere Ärgerniesse", als sie in der hessischen Doppelehe gegeben waren*». *Er (Luther) war verstimmt, dass nach dem Einzuge der neuen Lehre die Hofleute und die Adeligen nur selbstsüchtig ans Beute machen dächten*».

Poporul numai puţin devenise şi el viţios, sălbăticit şi epicureic. Vezi Grisar, vol. II, S. 539 citat după Andreä: «*Ein Wüst epicurisch, viehisch Leben. mit Fressen, Saufen, Geizen, Stolziren, Lästerungen des Namen Gottes*». *Wir haben, gelernt sagten die Leute «dass wir allein durch den Glauben an Iesus Christus selig werden, der mit seinem Tod alle unsere Sünden bezahlt hat.»*

Predicatorul Butzer, confidentul lui Filip de Hessa, scria către Prinţul din Marburg în 1539 că: «*das Volk verwildert, dass so gar unzüchtig Wesen nimmt überhand...*» Ibid. S. 541. *Da so schwere Verachtung Gottes ist und der Obrigkeit, da ist der Teufel übermächtig*».

Sunt numeroase aceste mărturii de decadenţă morală generală, datorită nouilor principii religioase, pe care le afirma Luther. El însuş recunoaşte această delăsare a moravurilor... «*So kehret sichs leider um, und wird die Welt nur je länger, je ärger, das ist der leidige Teufel selbst; wie man siehet, dass die Leute jezund ruchloser, geiziger, umbarmherziger, unzüchtiger, und ärger sind, siebenmal ärger... denn zuvor unter dem Papstthum*» Ibid. S. 548.

§ 3.

ETICA SOCIALĂ PROTESTANTĂ.

Etica lutherană îmbină în structura sa două elemente şi anume: *individualul* şi *socialul.* Creştinismul individual duce în mod necesar către un creştinism social. Valorile morale sociale se integrează în lutheranism ca aspecte ale *ordinei divine* şi îşi au origina în Dumnezeu. Valorificarea lor se obţine prin superioritatea morală a valorilor individuale. De altfel şi *societatea în sine* nu este altceva de cât creaţiunea unei colectivităţi, deci a unui număr oarecare de indivizi. Individ şi societate îşi ridică împreună sursa lor existentă în însăşi *voinţa lui Dumnezeu.* El a dat omului acele trei *ordines sanctae: familia, statul* şi *biserica.* Toate sunt opera lui Dumnezeu şi se menţin într'o deplină armonie, fiecare având rostul şi scopul ei de îndeplinit. Biserica nu va căuta să încalce năzuinţile statului şi nici să-l predomine, iar statul nu va avea nimic de imputat faţă de credinţa şi predica bisericii — *„Non enim sic Deus condidit Ecclesiam, ut aboleret vel oeconomiam, vel politiam, sed potius per Ecclesiam confirmat eas".*

Autoritatea este şi ea, după Luther, oarecum înnăscută în sufletul nostru — *ist von Natur eingepflanzt —;* iar prin „natură" înţelege el: *ordinea creiată de Dumnezeu.* Societatea ca şi omul este tot o creatură a lui Dumnezeu. Nici Hristos nu a învăţat nimic contra ordinei naturale. La o cercetare mai amănunţită, putem chiar afirmà, că omul nu poate exista în afară de societate. Societatea premerge individului. El nu se poate desface de legăturile ei. Individul va trebui, prin urmare, să respecte ordinea socială. Contra ei se poate păcătui. În acest caz, avem un nou aspect al păcatului şi anume: *aspectul său social.* Sunt păcate individuale şi păcate sociale. Cele din urmă se răsfrâng asupra raporturilor dintre indivizi, societăţi şi popoare. Păcatul devine o adevărată psihoză endemică. El macină şi distruge sub această formă: familia, statul, naţiunea, umanitatea însăşi. Creşte în intensitate ca şi în extensivitate. O atare culminare a păcatului o găsim în descrierile *„Apocalipsei".*

Individul şi societatea sunt, totuş, două entităţi deosebite, după Luther şi nu se absorb una pe alta. Un credincios poate

rămâne o personalitate morală în mijlocul unui mediu social corupt, după cum şi o societate poate îngrădi până la un punct decăderea vieţii morale individuale. Omul poartă în fiinţa sa: chipul lui Dumnezeu, dar şi societatea poate deveni: împărăţia lui Dumnezeu pe pământ. Aceste două elemente distincte: individ şi societate se pot uni într'o sinteză creiatoare, prin cele trei ordine aşezate de Dumnezeu în natura eului nostru şi anume: familia, autoritatea, biserica. „*Tres enim hierarhias ordinavit Deus contra diabolum*, spune Luther, *scil. oeconomiam, politiam, ecclesiam*".

Iată punctul de plecare al *moralei sociale*, în concepţia lutheriană.

* * *

Familia este aleasă de Dumnezeu pentru a întreţine instinctul de conservare al speciei umane [274]). Această putere creiatoare nu a fost încredinţată singură individului, ci bărbatului şi femeei, pe baza unei ordine naturale, stabilite de Dumnezeu [275]). Pe temeiul acestui drept natural, Luther defineşte familia nu numai: ca o unire inseparabilă între soţ şi soţie, isvorâtă din adâncurile acelui drept natural, ci şi dintr'o voinţă şi atracţie divină între sexe [276]). Familia devine astfel acea: „*fons et origo generis humani*".

Rostul familiei este creşterea şi educarea copiilor şi Luther nu va putea niciodată concepe această celulă organică sub unghiul ascetico-puritanic, pe care-l întâlneşte la unele secte [277]). Din contră,

---

274) «Primum, Genesis docet homines conditos esse, ut sint foecundi, et sexus recta ratione sexum appetat», *Ap. Conf.* C. XXIII, S. 334.

275) «Et quia haec creatio seu ordinatio divina in homine est ius naturale, ideo sapienter et recte dixerunt iurisconsulti coniuctionem maris et feminae esse iuris naturale. Cum autem ius naturale sit immutabile, necesse est semper manere ius contrahendi coniugii». Ibid. S. 335, c. 9. «..Porro ius naturale vere est ius divinum, quia est ordinatio divinitus impressa naturae». Ibid. S. 336, c. 120.

276) «Conjunctio unius maris et unius feminae inseparabilis, non tantum iuris naturae, sed etiam voluntatis, ut ita dicam, divinae.... Loquimur enim non de concupiscentia, quae peccatum est, sed de illo appetitu, qui in integra natura futurus erat, quem vocant: ordinationem divinam... Cum autem haec ordinatio Dei sine singulari opere Dei tolli non possit, sequitur ius contrahendi matrimonii non posse tolli statutis aut votis». Ibid. S. 335.

277) «Nos hanc legem de coelibatu, quam defendunt adversarii, ideo non possumus approbare, quia cum jure divino et naturali pugnat et ab ipsis cano-

face îndemnuri tinerilor de a se căsători cât mai de timpuriu [278]), Nu-l preocupă concepţiile malthusiene sau greutăţile economice. Ştie, că familia ne duce către adevărata cunoaştere de Dumnezeu şi prin ea se întreţine credinţa, se converteşte cel rătăcit, se practică virtuţile şi se luptă mai uşor contra diavolului [279]). Totuş, Luther nu ignorează şi elementul erotic în căsătorie, ca o urmare a păcatului original. Familia este o concesiune către păcat, acel — *frenum et medicina peccati* — la care Dumnezeu priveşte printre degete, mărginind şi restrângând urmările păcatului inevitabil prin instituirea căsătoriei. Orice obiecţiuni, prin urmare, făcute contra căsătoriei, ele se anulează în faţa acestei porunci exprese a lui Dumnezeu. Familia devine astfel fundamentul vieţii sociale şi religioase.

Clădeşte, mai departe, familia pe aceleaşi învăţături, pe care le împrumută din epistolele sf. apostol Pavel [280]). Condamnă celi-

---

nibus conciliorum dissentit. El constat superstitiosam et periculosam esse. Parit enim infinita scandala, peccata et coruptelam publicorum morum». Ibid. S. 334.

278) «Ex hoc iam liquide perspicis, quam furiose illa turba papistica, sacrifici, monachi, monachae, huic praecepto Dei reluctentur, qui matrimonium contemnunt, et prohibent seque perpetuam castitatem servaturos magna animi praesumptione policentur ac vovent, ad haec simplicium animos phaleratis dictis, hoc est imposturis ac mendaciis impudenter seducunt». Ibid. S. 614.

279) «Et in summa quamquam ab ipso opere temperent, ipsum tamen cor impuris cogitationibus et pravis cupiditatibus plenum extrema flagrat libidine ut plane perpetuo quodam incendio et occulto quodam vulnere carpantur et absumantur, quod in matrimonio constitutis nulla cum dificultate evitare licet». Ibid. S. 614. «Nemo enim perinde castitatem exosam habet aut in libidines est pronior ac illi, qui matrimonium prae magna sanctitate vitare consueverunt et aut propa am et impudenter scortantes nihil omittunt et libidinibus exigentes vitam turpissimam aut clanculum longe foediora ideo cojugium debet legibus ordinari».

280) «Quare hoc praecepto, hoc est eorum qui non contraxerunt matrimonium castitatis et vota damnata et soluta sunt, imo quoque omnibus miseris conscientiis, quae suis monasticis votis imprudenter deceptae sunt, praeceptum est, ut deserto libidinoso et impuro ordine matrimonium arripiant ita reputantes, quod, quamquam alioqui monastica vita non discreparet ab evangelio, tamen in viribus suis situm non esset coelibem vitam agere, in qua si manserint, tantum magis atque magis incensi libidine adversus hoc praeceptum pecaturi sunt». Ibid. S. 615.

«Dienigen, welche des ehelichen Lebens bedürfen, sollen und müssen aus den Klostern gehen». — *De votis* — § 25 S. 113. Vol. I.

batul preoţilor romano-catolici [281]). Înfierează cu multă vehemenţă ororile pe care le întreţin aceste ordine eclesiastice întru ascuns [282]). Ironizează acea virginitate călugărească plină de imoralitate [283]). Caută să elibereze conştiinţele înlănţuite de dispoziţiunile papale şi le poftește pur şi simplu afară din mănăstiri [284]). Cere căsătorirea preoţilor în ciuda acelora, care socot aceasta drept o infamie a imperiului roman [285]).

Păstrează totuş de formă caracterul bisericesc pentru cei ce simt nevoia de a cimenta această legătură şi în faţa altarului; în fond, însă, căsătoria rămâne pentru Luther o afacere de ordin civil, care nu priveşte biserica [286]).

---

281) «In tanta infamia inquinati coelibatus audent adversarii non solum defendere legem pontificiam impio et falso praetextu nominis divini, sed etiam hortari Caesarem ac Principes. ne tolerent conjugia sacerdotum ad ignominiam et imfamiam Romani imperii». *Ap. Conf.* c XXIII, v. i. S. 332.

282) «Quocirca subinde docui, ne hunc ordinem contemnamus aut tanquam jocularem leviter aestimemus, quem irridendi morem caeco mundo et pseudoreligiosis nostris hactenus fuisse vidimus, sed juxta Dei verbum.....». Ibid. S. 613.

283) «Quare hoc quoque parentum ac magistratus est officium juvenum rationem habere ut modestiam et integritatem perdiscant atque, ubi jam in viros adoleverint, mature honesto jungantur matrimonio, quam rem haud dubie sua gratia et benedictione prosperare dignabitur, ut inde voluptas et gaudium percipiatur». Ibid. S. 615.

284) «Per magni enim sua refert, ut educentur homines, qui mundum sua opera ad Dei cognitionem et beatam ac virtutibus exornatam vitam exigendam queant perducere adversus malitiam et daemones pugnandi gratia». Ibid. S. 613.

285) Vezi lucrarea sa: «*De copulatione coniugum pro rudioribus parochis*'« Vol. II. S. 528; Idem: «*De conjugio sacerdotum*». Vol. I. *Augsb. Konfes.* § XXIII; Idem: «*De votis monasticis*»; Idem: *Predigt an. I Sonntag, nach dem Erscheinungsfest*, «Darum wollen wir lernen, Hochzeit und Ehestand in Ehren zu halten und als ein göttliches Geschäft anzusehen» Vezi: *Luther* Werke, B. III. Calver-Ausg. S. 402.

286) «Quot regiones, tot consuetudines», vulgo dici solet. Cum igitur nuptiae et matrimonia sint res civiles, non est nostrum utpote spiritualium seu ministrorum verbi divini officium quicquam ea in parte ordinare aut constituere, sed cuique civitati aut regioni suum relinquimus morem et consuetudinem, prout eam observat». Ibid. op. cit. S. 528. Ibid. nota 1. «Ich wehre mich sehr — spune Luther — rufe und schreie, man solle solche Ehesachen der weltlichen Obrigkeit lassen, wie Christus spricht: die Toten lassen ihre Toten begraben Mat. 8. 22. Denn wir sollen ja Diener Christi sein, das ist, mit dem Evangelio und Gewissen umgehen, damit vir auch übrig genug zu tun hätten wider Teufel, Welt und Fleisch. Es kann ja Niemand leugnen, dass die Ehe ein

Lipsită de caracterul ei sacro — sanct, căsătoria pierde, de sigur, în concepţia lutheriană, valoarea ei mistică şi se inferiorizează. Se acceptă desfacerea căsătoriei pentru multe temeiuri de ordin sexual, adesea arbitrare [287]). Se condamnă eschivarea femeei de la îndatoririle ei conjugale. Se îngădue chiar raporturi nepermise în caz de nefructificare a unuia din soţi, care merg adesea pân' la acte de bigamie, levirat ori uniri cu necreştine [288]). În faţa naturii, Luther nu poate opune nici o constrângere. Lasă deplină libertate instinctului, pe care-l corectează doar în parte prin actul căsătoriei. Totuş, dă preferinţă acesteia faţă de starea celibatului şi a virginităţii, pe care numai o minune a lui Dumnezeu o poate întreţinc. Din această cauză, căsătoria nu poate fi privită ca un act condamnabil — *der Ehestand kein verdammter Lebenstand* —, ci devine drept un act sfânt şi dumnezeesc — *ehelich Leben ein heilig Leben* —.

Armonia între îndatoririle soţilor se stabileşte pe baza principiului *„diviziunii muncii"*. Copiii sunt îndemnaţi la cinstirea părinţilor, iar servitorii la slujirea stăpânilor ca Domnului şi nu ca oamenilor. Dăruirea tuturor iubirii aproapelui, fiecare fiind obligat a'şi învăţa cât mai conştiincios această lecţiune spre buna cimentare a vieţii familiare:

„Ein jeder lern sein Lektion"
„So wird es wohl im Hause stohn".

* * *

Statul reprezintă deasemeni voinţa lui Dumnezeu pe pământ. El are de îndeplinit trei chemări şi anume: prima ca putere *organizatoare*, a doua ca putere *defensivă* şi a treia ca putere *autoritară* [289]). Statul trebue să formeze din cetăţenii săi un adevărat

äusserlich, weltlich Ding ist wie Kleider und Speise, Haus und Hof, weltlicher Oberkeit unterworfen, wie das beweisen so viel kaiserliche Rechte darüber gestellt». S. 528.

287) Vezi: Grisar, op. cit. Vol II. S. 199 şi urm.

288) ...«Consulam, ut cum consensu viri — cum iam non sit maritus, sed simplex et solutus cohabitator — misceatur alteri vel fratri mariti, occulto tamen matrimonio, et proles imputetur putativo, ut dicunt, patri». Vezi: Grisar, op. cit, Vol. I. S. 357.

289) «Hic totus locus de discrimene regni Christi et regni civilis... quod

organism, viabil, fără a stânjeni întru câtva celelalte puteri conlucrătoare: familia şi biserica [290]).

Cu toată raţionalitatea şi divinitatea sa, statul este una din multele concesiuni, pe care Dumnezeu le îngăduie în această existenţă pământească [291]). Lumea zace întru cel rău. Sub acest aspect, ea este opera diavolului. Omenirea suferă din cauza acestuia, până ce Dumnezeu o va transformà prin nimicirea păcatului şi va întemeià împărăţia Sa spirituală pe pământ [292]).

În ordinea creştină, nu este nevoe, după Luther, nici de lege şi nici de autoritate. „Legea nu este pusă pentru cel drept, ci pentru cei nelegiuiţi". 1 Tim. I, 9. Creştinul are în inimă pe Sfântul Duh. Acela îi învaţă să nu facă rău nimănui, să iubească pe toţi şi să suporte orice nedreptăţi, ba chiar să sufere şi moartea. În asemenea condiţiuni, nu poate existà: nici ceartă, nici judecată, nici pedeapsă şi nici sabie. Dreptul uman ca şi autoritatea con-

---

regnum Christi sit spirituale, hoc est, in corde notitiam Dei, timorem Dei et fidem, justitiam aeternam et vitam aeternam inchoans, interim foris sinat nos uti politicis ordinationibus legitimis quarumcunque gentium, inter quas vivimus, sicut sinit nos uti medicina aut architectonica aut cibo, potu aeve. Nec fert evangelium novas leges de statu civili, sed praecipit, ut praesentibus legibus obtemperemus, sive ab ethnicis sive ab aliis conditae sint, et hac obedientia caritatem jubet exercere» *Ap. Conf. S. 308.*

290) «Nam evangelium non dissipat politiam aut oeconomiam, sed multo magis approbat et non solum propter poenam, sed etiam propter conscientiam jubet illis parere tanquam divinae ordinationi». Ibid. V. I, S. 308.

291) «Evangelium non ferre leges de statu civili, sed esse remissionem pecatorum et inchoationem vitae aeternae in cortibus credentium; ceterum non solum externas politias approbare, sed nos etiam subiicere, illis, sicut necessario subditi sumus legibus temporum, vicibus hiemis et aestatis tamquam divinis ordinationibus». Ibid. S. 309.

292) «Iam enim a Deo creati, cum omnis generis inaestimabilia bona a patre accepissemus, venit diabolus nostrae felicitati invidens et nos suis technis in apertam Dei rebellemque inobedientiam mortem et omnia pericula pertractos injecit adeo ut in ejus indignatione inceremus perpetuae damnationi adjudicati, veluti culpa nostra promerueramus. Hic nulla erat amplius relicta aut spes recuperandae gratiae aut consilium adipiscendae salutis aut auxilium placandi patris immortalis filius calamitosam miseriam et exilium nostrum sua profundissima bonitate miseratus de coelo nobis opem laturus descendit nosque ab omni et peccati et mortis ac diaboli captivitate in libertatem adoptionis suae asseruit» Ibid. 652.

strângătoare devin inutile într'o lume creştină. Credinciosul depăşeşte dreptul şi ordinea, întru cât, el săvârşeşte mai mult de cât pretind legile sau poruncile autorităţii [293]). Cum însă cei răi sunt în majoritate faţă de cei drepţi, din această cauză, este nevoe şi de lege şi de sabie. Luther este chiar pesimist în această privinţă. A conduce lumea după evanghelie, înseamnă ca şi cum ai închide într'un staul la un loc: lupi, lei, vulturi şi oi, lăsând pe fiecare liber unul faţă de celălalt. Oile se vor menţine liniştite, dar vor putea ele supravieţui prea mult timp? De aceia, necesitatea celor două ordine este atât de imperioasă, după reformatorul german [294]). Totuş, Luther dă preferinţă poruncii iubirii ca mijloc de soluţionare a conflictelor în locul raţiunii reci juridice, care nu poate ajunge la un rezultat definitiv cu toate cărţile de drept, ca şi competenţa judecătorilor [295]).

Statul, prin urmare, are în sine ceva necreştin. Conştiinţa noastră morală se afectează nu numai când trebue să participăm la menţinerea ordinei, ci şi la executarea unor sentinţe juridice, de multe ori cu ajutorul sabiei [296]). Supunerea faţă de ele este însă o datorie, pe care o împlinim faţă de Dumnezeu. Această ascultare necondiţionată faţă de orice autoritate aduce după sine şi iertarea păcatelor prin graţia lui Dumnezeu, care ne spală de ele [297]).

---

293) «Ebenso gehört es durch den Geist und durch den Glauben durchaus zur Natur aller Christen, dass sie gut und recht handeln, mehr als man Sie mit allen Gesetzen lehren kann. Sie bedürfen für sich selber keines Gesetzes und keiner Rechtssatzung». Vezi: *Von welt. Obrigkeit.* Volumul II. Calwer Ausg. S. 267.

294) «Keines genügt in der Welt ohne das andere». Ibid. S. 270. Vol. II.

295) Ibid. S. 383. Vol. II.

296) «Quod liceat christiano gerere magistratus, exercere judicia ex imperatoriis legibus seu aliis praesentibus legibus, supplicia iure constituere, iure bella gerere, militare, iure contrahere, tenere proprium, iusiurandum postulantibus magistratibus dare, contrahere matrimonium, denique quod legitimae ordinationes civiles, sint bonae creaturae Dei et ordinationes divinae, quibus tuto Christianus uti potest». *Ap. Conf. I. S.* 307.

297) «Etenim quamquam Dei gratia per Christum impetrata est et sanctificatio per Spiritum Sanctum facta per Verbum divinum in unitate ecclesiae catholicae, nunquam tamen nos a peccatis sumus vacui, et hoc carnis nostrae gratia quam adhuc adhaerentem humeris nostris circumferimus. Quo circa omnia in

De aceia, statul apare ca voinţa şi raţiunea lui Dumnezeu în această lume.

În asemenea împrejurări, creştinul poate să se pună chiar în serviciul autorităţii, atunci, când este nevoe, căci ordinea lumească nu poate fi evitată — *die Welt kann und mag sie nicht entbehren* —. Creştinul nu va urmări în această calitate: răsbunarea sau interesul propriu. Ca simplu credincios, el poate suferi umilinţa, poate suporta răul şi paguba; în slujba autorităţii însă, el va pedepsi nedreptatea şi nu va îngădui nelegiuirea.

Prin dubla sa existenţă. creştinul aparţine atât împărăţiei spirituale, cât şi împărăţiei lumeşti. Ca om al Evangheliei va urma cuvântul evangelic, ca om al autorităţii va uza de dreptul şi calitatea sa în stat pentru binele aproapelui. Ori cum, ordinea lumească nu se poate extinde de cât asupra trupului şi bunurilor pământeşti, pe când ordinea dumnezeiască îşi întinde stăpânirea sa în deosebi asupra spiritului.

Luther respinge aici autoritatea tradiţiei şi a învăţăturilor bisericeşti şi nu ţine seama de cât de cuvântul evangelic [298]). Credinţa nu se poate constrânge. Ea aparţine spiritului. Luther cere libertatea gândului şi a conştiinţii. Înfierează pe tiranii, care urmăresc să se amestece în cele spirituale. Îndeamnă la nesupunere faţă de poruncile lor abuzive [299]). Un stăpânitor înţelept este ca o pasăre rară. De obiceiu — spune Luther [300]) — prinţii sunt cei mai ticăloşi oameni pe pământ — *die schlimmsten Buben auf Erden* —. Supunerea faţă de autorităţi trebue să fie pentru creştini: un act liber şi plin de conştiinţă. Fiecare să vadă în celălalt un frate al său. Toţi sunt egali între ei. Numai Hristos este capul creştinilor [301]).

Aceiaşi misiune trebue să aibă şi un prinţ sau un conducător

---

christianitate eo adornata sunt, ut quotidie meras peccatorum condonationes aufferamus et verbis et signis ad hoc constitutis ad consolandum et erigendam conscientiam, quamdiu in hoc vita futuri sumus». *Chat. maj. S.* 658, II vol.

298) Vezi: Luthers Werke. Vol. II. S. 282. Calwerausgb.

299) «Labores David in gerendis bellis et in administratione domestica sunt opera sancta, sunt vera sacrificia, sunt certamina Dei, defendentis illum populum, qui habebat verbum Dei, adversus Diabolum, ne penitus extingueretur notitia Dei in terris». *Ap. Conf. I. S.* 198, v. 70.

300) Ibid. *Luthers Werke*, Vol. II. S, 278. Calwer Ausgabe.

301) Ibid. S. 291.

de stat. El va trebui să fie un creştin adevărat. Să guverneze prin iubire şi nu prin tiranie. Să se conducă de cuvântul evangelic. Să nu fie răzbunător, aruncând jalea 'n popor pentru a spălà o ofensă a tronului. Să nu soluţioneze un conflict prin forţă, ci prin pace şi dragoste. În general, un prinţ trebue să se îndrepte către Dumnezeu cu credinţă şi cu deplină ardoare. Să arate iubire faţă de supuşii săi şi demnitate faţă de colaboratorii săi, iar faţă de cei răi să se poarte cu severitate, dar şi cu înţelegere [302]).

Problema războiului capătă şi ea în concepţia lutheriană un senz nou. Din moment ce autoritatea şi sabia sunt instituite de Dumnezeu pentru a pedepsi pe cei răi, pentru a apăra pe cei drepţi şi a menţine pacea, desigur, că şi războiul este permis de Dumnezeu pentru un asemenea motiv. Războiu înseamnă pace şi supunere. El este socotit drept o operă a iubirii—*ein Werk der Liebe*—[303]). Un război este ca şi o amputare a unui mădular bolnav pentru salvarea restului de trup sănătos. Războiul capătă astfel un senz mistic. E mâna lui Dumnezeu prin care se înfăptuiesc planurile şi judecăţile sale. Războiul e încuviinţat prin urmare cu toate ororile şi păcatele lui. Sunt condamnate însă jafurile pornite din exagerarea unor instincte animalice [304]).

În ce priveşte *răsvrătirea contra autorităţii*, ea nu este admisă sub nici o formă [305]). Principiul echităţii şi al ordinei trebue să domnească pretutindeni. Acolo însă unde ele nu există, se recomandă mai degrab suportarea răului — *vielmehr solle man das Unrecht leiden* [306]). Orice justificare a unei răsvrătiri nu poate fi acceptată. Nici sub pretextul religios, Luther nu a primit justificarea răscoalelor ţărăneşti din Germania. Faţă de arbitrarul şi de bunul plac la care poate da naştere o răscoală, el preferă ascultarea desăvârşită şi ordinea — *dem Pöbel darf man nicht viel pfeifen* [307]). Tiranii pot săvârşi de o sută de ori mai mult nedreptate poporului, de cât poporul să'şi permită o singură dată nedreptate faţă de stăpânitorii săi.

302) Ibid. S. 301.
303) Ibid. S. 305—*Vom göttlichen Recht d. Kriegs*—Calw. Ausgb. Vol. II.
304) Ibid. S. 307.
305) Ibid. S. 309.
306) Ibid. S. 310. 307) Ibid. S. 311.

Luther are cuvinte tari la adresa suferinţii celor mulţi. În fiecare ţăran stă ascuns, după el, cinci tirani. De aceia îngăduе mai degrabă tirania unuia, de cât a mulţimii. Când însă autoritatea nu este la înălţimea ei, atunci, să nu căutăm a ne răsbuna, fiindcă Dumnezeu are suficiente mijloace să o pedepsească. Tiranul nu sfârşeşte bine niciodată. De aceia, Luther recomandă linişte şi ascultare faţă de stăpânire, întrucât, ea nu poate robi spiritul. Răsbunarea aparţine numai lui Dumnezeu [308]). Răzvrătirea contra autorităţii rămâne pentru Luther cu totul interzisă. De asemeni şi războiul nedrept este condamnat. De obiceiu, agresorul pierde mai totdeauna lupta. Dumnezeu risipeşte neamurile care au pasiunea războiului. Numai războiul defensiv şi impus este justificat. Când însă se pretinde un război nedrept, atunci luptătorul să dea ascultare mai mult lui Dumnezeu de cât oamenilor şi pentru împăcarea conştiinţii sale să refuze a lua armele. Acuzaţiile de trădător, laş, sperjur etc. să nu-i influenţeze în atitudinile lor, ci să rişte pentru convingerile lor creştine [309]).

Dacă nu există însă siguranţa unui război nedrept, atunci din dragoste, cetăţeanul trebue să urmeze stăpânului său. In asemenea caz, el se va comporta creştineşte. Işi va face rugăciunea înainte de a începe lupta, se va lăsa în paza lui Dumnezeu, va trage sabia şi va lovi în numele său — *befiehl Leib und Seele in seine Hände und dann zieh vom Leder und schlage drein in Gottes Namen* [310]). Totdeauna asemenea oameni hotărâţi decid de soarta luptelor.

Astfel poate participà creştinul la ordinea materială a acestei lumi, fără a se pune în contradicţie cu dictatele conştiinţii sale morale. Credinciosul nu se poate, prin urmare, sustrage ordinei de stat. Lumea constă şi din o mare majoritate de necreştini. Ea nu se poate guvernà numai prin evanghelie, ci e nevoe şi de lege şi de autoritate. Fără această ordine am asista la un război civil, al tuturora contra fiecăruia. De aceia, autoritatea este privită ca aprodul lui Dumnezeu, care pedepseşte, dar şi ca judecătorul care binecuvintează. Intregul conflict de conştiinţă al creşti-

308) Ibid. S. 318.
309) Ibid. S. 332.
310) Ibid. S. 335.

nului provine de acolo, că participă cu viaţa sa la două lumi. E tragedia existenţii sale, dar şi înalta chemare spirituală ce apasă pe umerii săi.

* * *

In ce priveşte *„oeconomia"* sau bunurile materiale, Luther spune clar, că: *„evangelium non dissipat politiam aut oeconomiam, sed multo magis approbat"* [311]). El se menţine. în parte, pe linia trasată de epoca medievală, totuş, cu unele repercursiuni din cauza îndepărtării monahismului, a operii sociale practicată de atâtea ordine călugăreşti acum desfiinţate, a interzicerii celibatului, a secularizării bunurilor de mână moartă şi a luării conducerii gospodăreşti de sub auspiciile bisericii, care târâse spre rezolvare unele probleme, ca cea a speculanţilor şi cămătarilor până'n faţa altarului [312]). Toate aceste preocupări au trecut acum pe seama puterii lumeşti şi a dreptului civil.

Munca este privită şi ea ca un *„remedium peccati"*. E o concesiune de aceiaşi natură ca şi căsătoria, autoritatea, războiul, proprietatea etc. *„Legitimae ordinationes civiles sint bona opera Dei..."* Munca se cere pentru toţi care sunt apţi. Se condamnă parazitismul: cerşetorilor, călugărilor şi rentierilor. Creştinului îi este permis de a avea bunuri proprii *....„tenere proprium"*, *....„eigene Güter haben..."*. Odată cu munca, este recunoscut şi dreptul de proprietate privată — ca făcând parte din orânduirile lui Dumnezeu. Măsura avutului nu este îngrădită şi se acordă prin: libertatea de a poseda proprietăţi şi bunuri agricole pe baza muncii şi a obligaţiunii de a săvârşi fapte bune, pornite din iubire, fiecare după

311) «Ceterum monuit nos Christus in collationibus de ecclesia, ne offensi privatis vitiis sive sacerdotum sive populi schismata excitemus, sicut scelerate fecerunt Donatistae. Illos vero, qui ideo excitaverunt schismata, quia negaban. sacerdotibus licere, tenere possessiones aut proprium, plane seditiosus iudicamust Nam tenere proprium civilis ordinatio est. Licet autem Christianis uti civilibus ordinationibus, sicut hoc äere, hac luce, cibo, potu. Nam ut haec rerum natura et hi siderum certi motus vere sunt ordinatio Dei et conservantur a Deo, ita legitimae politiae vere sunt ordinatio Dei et retinentur ac defenduntur a Deo adversus diabolum». Ibid. 246.

312) Comp. Ernst Trocltsch: *Die Soziallehren d. christl. Gruppen.* S. 572. Tübing, 1923.

a sa chemare. *„Evangelium postulat conservare tanquam ordinationes Dei et in talibus ordinationibus exercere caritatem...".*

Munca apare, prin urmare, ca o supunere orânduirilor dumnezeeşti şi se valorifică nu după scopul ce-l urmăreşte, ci după gradul de integrare în credinţa, că ne conformăm voinţii lui Dumnezeu. Orice lucru, ori cât de neînsemnat ar fi, primeşte astfel amprenta sfinţeniei prin raportarea lui la Dumnezeu şi prin opera sa caritativă faţă de aproapele [313]).

Profesiunea capătă prin această concepţiune o însemnătate deosebită.

Luther predică cu curaj, după cuvintele sf. Scripturi, stabilitatea în funcţiunea, pe care suntem chemaţi a o îndeplini. *„Beharre in deinem Beruf"* — *„bleibe in deinem Beruf"*, repetă el în catehismele sale. Conservatismul lutherian se afirmă sub egida învăţăturilor creştine. Fiecare să rămână la chemarea la care este chemat. Concurenţa dintre profesiuni aduce dezordine şi înăspreşte dorinţa de câştig şi Luther caută să îngrădească acest păcat al *concupiscienţiei.* Ordinea conservativă oferă mai multă aşezare în societate. Se ridică contra răsturnării ordinei sociale şi a concurenţii dintre producători provenită din pofta de câştig [314]). Acceptă *capitalul* rezultat prin munca din bunurile agricole. Nu favorizează existenţa unui capital industrial. Condamnă capitalul bancar, în care nu vede decât furt şi parazitism. Critică sursele îmbogăţirii neoneste: *specula, împrumutul* şi *gajul.* Caută să elimine bunul plac al negustorilor în relaţiunile comerciale. Nu reglează aceste raporturi după legea cererii şi a ofertii, nici nu se gândeşte la o fixare a preţurilor din partea autorităţilor. Ia drept criteriu

313) «Deinde obscurantur praecepta Dei, haec opera arrogant sibi titulum perfectae et spiritualis vitae et longe praeferuntur operibus praeceptorum Dei ut operibus suae cuiusque vocationis, administrationi reipublicae, administrationi oeconomiae, vitae coniugali, educationi liberorum. Haec prae illis ceremoniis iudicantur esse profana, ita ut cum quadam dubitatione conscientiae a multis exerceantur. Constat enim multos deserta administratione reipublicae, deserto coniugio illas observationes amplexos esse tamquam meliores et sanctiones». *Ap. Conf.* S, 302, v. 26. Vezi şi lucrarea sa: *Vom Kaufhandel und Wucher,* cap. I.

314) «...Infolge seiner Habsucht die Ware desto mehr wert sein, je grösser die Not ist, die der Nächste leidet.» Vezi; Luther: Ausgewähl. Werke, vol. II. S. 230. Calw. Ausg.

prețul pieții. Apelează la conștiința creștină a negustorului pentru a nu specula nevoia celor săraci. Caută să circumscrie pe cât posibil gajul pentru negustorul creștin — *denn Bürgen soll man Würgen* —. Recomandă împrumutul, însă în vederile evangheliei, fără a pretinde restituirea sumei cu un profit oarecare sau chiar și a împrumutului net [315]).

Renunțarea creștinului în asemenea împrejurări trebue să fie plină de mărinimie și de abnegație. Natural, că lucrul acesta se presupune, că se petrece între conștiințe stăpânite de duhul creștin. Profitorii, speculanții și răuvoitorii vor fi sancționați [316]). Pentru creștin, însă, împrumutul să însemne *renunțare.* De aceia, el se va face din ceia ce e prisoselnic.

Luther respinge, cum vedem, recunoașterea legală a profitului, care duce în mod implicit către capitalul speculant. Totuș, el nu rămâne consecvent. Acceptă unele compromisuri ale cămătarilor, stabilind maximum unei dobânzi legale de 5%. Preoțimea lutherană păzea însă cu multă îndărătnicie atitudinea bisericii față de cămătari, continuând a-i exclude dela sf. Impărtășanie. Pastorul *Gernhard din Rudolfsstadt* provoacă pe la 1560 cele cinci Facultăți de Teologie spre a se pronunța asupra problemii dobânzii. Una dintre ele caută să liniștească conștiința acestui pastor, în senzul, că statul permite dobânda în anumite limite și că chestiunea aceasta este de competința legiuirilor civile. In cele din urmă și Luther, plictisit de aceste chestiuni materiale, deferă problema profitului autorităților civile, întru cât el este teolog și are alt ceva mai bun de făcut [317]).

Intre conflictul dintre iubire și autoritate, Luther înclină de partea ordinei și a autorității, cum a făcut în chestiunea revendicărilor țărănești. Lutheranismul, în general, este sărac în virtutea iubirii, iar corectivele ce le aduce ordinei prin dragostea de aproapele sunt prea neînsemnate.

315) Ibid. S. 239: «Denn wenn einer so ausleiht, dass er es verbessert oder vermehrt zurücknehmen will, so ist das ein offenkundiger und verdammenswerter Wucher».

316) Ibid. S. 241: «Es darf Niemand denken, die Welt lasse sich ohne Blut regieren».

317) Vezi și Wunsch, op. cit. S. 322.

Problema dobânzii, ca şi celelalte probleme economice ies de sub jurisdicţia bisericii şi devin o reglementare a dreptului civil, punându-se astfel începuturile capitalismului modern.

Biserica se vede cu regret depăşită în grija ce o mai purta pentru soluţionarea problemelor sociale şi materiale. In locul ei se substitue *statul.*

Rolul bisericii va renaşte mult mai târziu în colaborarea, pe care ea o datoreşte statului pentru soluţionarea acestor probleme, care în fond, rămân totuş probleme de ordin moral şi fără contribuţia bisericii definitiva lor soluţionare nu este nici posibilă şi nici durabilă.

Cel care grăbeşte şi mai mult acest proces de secularizare a bisericii în chestiunile social-economice este *Calvin,* asupra căruia vom stărui mai departe.

B. CALVINISMUL.

Structura sa ideologică şi moral-socială.

Calvinismul poate fi privit ca cel de al doilea copil al *Reformei religioase.* El se menţine, în general, pe structura ideologică trasată de Luther. De altfel, Lutheranismul formează şi punctul său de plecare. Este depăşit însă de Calvinism. Primul reprezintă: o *concepţie statică* şi *conservativă* în ordinea socială, cel de al doilea: o *concepţie dinamică* şi *progresistă.*

Calvinismul apare şi el tot ca o reacţiune contra Romano-catolicismului [318]).

Individualismul lutherian se nuanţează şi mai mult în noua doctrină calvinistă. Contribuţiunea pe care credinciosul o aducea prin actul credinţii în justificarea sa, este şi mai diminuată în concepţia calvinismului. Principiul *„justificării prin credinţă"* nu şi mai păstrează însemnătatea lui din doctrina lutheriană. Justificarea şi sanctificarea devin acum acte pur divine. Omul nu mai participă cu nimic la transformările sale spirituale, nici măcar cu contribuţia actului de credinţă [319]).

---

318. *Vezi: Épistre au Françoys, Roy de France.* P. 14 şi urm. *Oeuvres complètes de Calvin.* T. I, Paris 1936.

Idem: *Epitre de Jaques Sadolet, cardinal avec la Reponse de Jean Calvin— Oeuvres de Calvin,* II. Ed. Je Sers. Paris. P. 56. — În epistola adresată regelui

Uniunea ce se stabileşte între credinciosul pios şi Divinitate este un act, care 'şi are cauza lui numai în Dumnezeu şi se actualizează prin Dumnezeu. Legătura dintre Creator şi creatură este mult mai strânsă şi mai puternică în Calvinism de cât în Lutheranism. Catolicismul plasase în raportul dintre Dumnezeu şi om o întreagă reţea de elemente intermediare: raţionaliste, formaliste şi autoritative, pe când aici, Dumnezeu voeşte a fi El singur început şi sfârşit în actul mântuirii omului [320]).

Morala calvinistă deviază întrucâtva şi de la principiul iubirii, pe care se fundamenta în Lutheranism. Ea se bazează acum mai mult pe *forma ascultării. Legea* îşi păstrează locul ei de aceiaşi valoare alături de *evanghelie.* Comandamentele ei sunt comandamente divine. Ambele sunt opera lui Dumnezeu şi a Sfântului Spirit.

Principiul libertăţii, deşi aproape inexistent în doctrina luterană, îşi ridică şi ultimile ei motivări în doctrina calvină. Libertăţii se substituie acum: *principiul predestinaţiunii.* Cu noţiunea de libertate dispare totodată şi ideia de: *merit* şi *demerit,* de *răspundere* şi *sancţiune.*

Excluderea oricărui intermediar între devotul pios şi Dumnezeu a dus, cum era şi firesc, la îndepărtarea tuturor acelor elemente, oarecum prisoselnice, după concepţia calvină, care se interpuneau în calea credinţii pentru atingerea acestei uniri nemijlocite dintre Creator şi făptura sa. *Autoritatea eclesiastică, dogma, tradiţia* şi toate acele *artificii crypto-catolice* — cum le numeşte un neo-calvinist [321]) — la care se adaogă: *unele misterii, cultul*

Franţei, ca şi în cea adresată cardinalului Sadolet, care încearcă să readucă poporul genovez la ascultare faţă de biserica Romei, Calvin reia acuzaţiile formulate altă dată de Luther, imputând Catolicismului: călcarea în picioare a canoanelor şi orânduirilor bisericeşti — foulé aux pieds tous leurs canons et ordonnances —, introducerea de superstiţii şi de magie în structura teologiei scolastice — empli de superstitions... et la Théologie scolastique se pouvait dire à bon droit, une certaine espèce de magie secrète... P. 56, 57 etc.

319) Vezi şi: Karl Barth: *Parole de Dieu et parole humaine*—Ed. Je Sers— Paris, 1933, „La foi n'a pas comme pour le Lutheranisme, le caractère d'une hypostase intermédiaire entre Dieu et l'homme... il n'est en fin de compte question que *de Dieu,* rien que *de Dieu,* du Dieu qui donne et qui ordonne et non pas de la foi seule, comme le voulut Luther avec une obstination emououvente", P. 256.

320) K. Barth, op. cit. p. 257.

321) Ibid. p. 233.

sfinţilor şi al icoanelor, serviciile cultice etc. sunt pur şi simplu îndepărtate. *Principiul scripturistic* înlocueşte toate aceste practice de: autoritate, tradiţie şi concilii ecumenice prin cele două elemente fundamentale şi anume: *Scriptura* şi *Graţia divină.*

Biserica, secularizată astfel de puterea ei harică şi sfinţitoare, de misiunea ei conducătoare şi canonică, a rămas o comunitate cu caracter extern, care uneşte pe credincioşi prin legături dinafarice şi disciplinare, fără a mai păstra ceva din caracterul ei mistic şi sacro-sanct, pe care-l găsim în creştinismul răsăritean.

În *ordinea socială,* Calvinismul este stăpânit de un dinamism mult mai pronunţat de cât Lutheranismul. El realizează o apropiere mai mare între starea ideală a creştinismului şi realităţile sociale, dându-le astfel impuls spre încreştinare şi prosperitate creiatoare.

În cele următoare, vom trece în revistă ideologia moral-social-economică a Calvinismului cu repercursiunile ei asupra *mişcării neo-calviniste din zilele noastre.*

* * *

Ideia de Divinitate.

Se conturează în concepţia calvină prin *învăţătura despre predestinaţiune,* care formează dogma centrală şi cea mai importantă din întregul său sistem [322]).

Cunoaşterea lui Dumnezeu şi cunoaşterea de noi înşine sunt, după Calvin, cele două mari obiective ale adevăratei noastre înţelepciuni. Această cunoaştere se poate sesiza prin existenţa acelui contrast dintre nimicnicia fiinţii omeneşti pe de o parte şi majestatea persoanei dumnezeeşti pe de altă parte. De altfel, niciodată omul n'a fost mai profund impresionat despre cunoaşterea infirmităţii sale, de cât prin comparaţie cu strălucirea majestăţii divine [323]). „Nici noi nu ne putem cunoaşte pe noi înşine, — spune

322) Comp. şi Ernst. Troeltsch, op. cit. S. 615; idem: Georg Wünsch, op. cit. S. 327.

323) «Hominem humilitatis suae agnitione nunquam satis tangi et affici, nisi postquam se ad Dei majestatem comparavit». Calvini *Istit. Christ. Rel.* Lib. I. § 1. Curavit A. Tholuck. Berlin, 1846.

Calvin —, [324]) până ce mai întâiu nu cunoaştem pe Dumnezeu şi nu putem cunoaşte pe Dumnezeu, fără a nu ne cunoaşte pe noi înşine".

S'ar părea, că rulăm aici într'un cerc vicios şi totuş, Calvin descoperă ideia de Dumnezeu ca fiind înnăscută în sufletele noastre. Există, după el, un sentiment al Divinităţii gravat în inimile tuturor oamenilor [325]). Cunoaşterea lui Dumnezeu se desprinde astfel în mod universal din toate făpturile omeneşti.

Acest *ineism religios* este comun ambilor reformatori apuseni.

Nu putem cunoaşte, după Calvin, ca şi după Luther, esenţa lui Dumnezeu [326]). Il putem însă sesiza din manifestările sale, ce apar necontenit înaintea ochilor noştri, atât, cât este de trebuinţă omului pentru mântuirea sa. Sunt numeroase asemenea dovezi, pe care astronomia, medicina şi fizica le scoate la iveală pentru afirmarea existenţii dumnezeeşti [327]). Calvin adaogă la ele şi argumentul moral. Dumnezeu realizează acea *justiţie imanentă* între naţiunile pământului, ridicând pe unele şi coborând pe altele, fiindcă El este şi drept şi atotputernic [328]). Prin aceste fapte, Dumnezeu ni se face cunoscut şi apropiat. „Să nu năzuim a desvălui prin o curiozitate nedemnă majestatea Fiinţii Sale, ci mai degrabă s'o adorăm, ne spune Calvin, decât s'o cucerim [329])". Această cunoaştere ne trezeşte şi speranţa într'o viaţă viitoare, unde nedreptăţile de aici vor fi sancţionate acolo, iar faptele bune răsplătite [330]).

Totuş, creiarea omului nu se datoreşte atât de mult unui act de iubire din partea Creatorului faţă de făptura sa, cât mai ales unui act de voinţă superioară şi absolută. Tot asemeni şi alegerea sa spre mântuire. Iubirii filiale din doctrina lutherană se substitue acum o hotărâre luată din eternitate, care alege, repartizează şi selecţionează pe fiecare dintre muritori spre fericire sau spre

324) «Iam vero Dei notitiam intelligo, qua non modo concipimus aliquem esse Deum sed etiam tenemus quod de eo scire nostra refert». Ibid. L. I, § II.

325) «Nulla ergo quum ab initio mundi regio, nulla urbs, nulla denique domus fuerit, quae religione carere posset, in eo tacita quaedam conffesio est, inscriptum omnium cordibus divinitatis seipsum». Ibid. L. I, § III.

326) Ibid. L. I, § V. «Essentia quidem eius incomprehensibilis est...».

327) Ibid. L. I, § V. 328) Ibid. L. I, § V. 329) Ibid. L. I, § V.

330) «...Alteram fore vitam, in qua et sua iniquitati vindicta, et merces justitiae reposita sit» Ibid. L. I, § V.

suferinţă veşnică [331]). De aceia, Calvin defineşte predestinaţiunea: *„Aeternum Dei decretum, quod apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes, sed aliis vita aeterna, aliis domnatio aeterna praeordinantur* [332])".

S'ar putea, desigur, ridica unele obiecţiuni contra unei asemenea selecţiuni dumnezeeşti. Este drept, că hotărârea lui Dumnezeu nu este motivată de vr'o justificare logică sau cauzală. Nu este însă nici un act ilogic sau arbitrar ori întâmplător, ci afirmarea unei voinţi profunde, universale şi ordonatoare, care nu rămâne streină de ideia de justiţie. O voinţă inexplicabilă şi incognoscibilă în scopurile ei [333]). „Voiu milui pe cine miluesc şi mă voiu îndura de cine mă îndur" — zice Domnul —. Ce ar putea, spre ex., obiecta oala meşterului său — adaogă Calvin [334]) — care i-a imprimat tiparul şi rostul pentru care a fost făcută? Din pasta de lut putea să facă şi un obiect de lux şi unul comun. L-a ales pe cel din urmă. Tot aşa, după cum un creditor iartă datoria cui voeşte, şi nu o iartă cui nu voeşte. Dumnezeu acordă graţia sa cui voeşte, fiindcă este milos şi nu o dă tuturor, fiindcă este un drept judecător. Dumnezeu iubeşte dreptatea şi urăşte nedreptatea.

Profunditatea judecăţii lui Dumnezeu nu poate fi pătrunsă, după Calvin, de judecata oamenilor, şi nici nu poate fi limitată la înţelegerea mărginită a muritorilor. Alegerea unora spre mântuire a fost hotărâtă mai înainte de întemeierea lumii. Ea este după sfatul voeii sale şi spre lauda măririi harului cu care ne-a dăruit. Chemarea acestora depăşeşte faptele şi meritele omului... „căci El ne-a mântuit şi ne-a chemat cu chemarea sfântă nu după faptele noastre, ci după hotărârea sa însăşi şi după darul dat nouă în Iisus Hristos" — II Tim. § I, 9.

Predestinaţia nu se justifică mai departe, după acest reformator, nici prin tăria credinţii. Dumnezeu nesocoteşte dreptul primului născut, şi între Esau şi Iacob, alege pe cel din urmă, îl binecuvin-

331) «Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam vel ad mortem praedestinatum dicimus» Ibid. L. III, § XXI, 5.

332) Ibid. L. III, § XXI, 5.

333) «Hoc concilium... nullo humanae dignitatis respectu.., sed incomprehensibili ipsius iudicio, vitae aditum praecludi» Ibid. L. III, CXXI, 7.

334) Jean Calvin: Oeuvres compl. Vol. III, p. 84. Ed. fr.

tează şi devine protopărintele poporului ebreu. Şi cazurile se repetă. Mobilul predestinării nu stă în puterea faptelor, ci exclusiv în voinţa lui Dumnezeu [335]). Toţi sunt condamnaţi prin păcatul strămoşesc. Toţi sunt însă şi chemaţi spre mântuire. Dumnezeu nu voeşte moartea păcătosului. Dar între cei chemaţi există o alegere, o selecţionare. El a ales pe cei cărora le acordă mila sa. „Voiu milui pe cine miluesc...". Deşi Dumnezeu îşi îndreaptă mila sa către toţi, nu însă toţi o cercetează, ci numai acei ce sunt iluminaţi, adică predestinaţi spre mântuire [336]). Deci, cei aleşi nu sunt toţi cei chemaţi, ci precum a voit Dumnezeu, le-a împărţit graţia sa. Şi nu se deosebesc de ceilalţi, decât prin aceea, că Dumnezeu îi împiedică să nu cadă în condamnarea eternă [337]). Dreptatea absolută ar cere condamnarea absolută a fiilor lui Adam. Dar Dumnezeu acordă graţia sa celor aleşi şi o împarte după a sa vrere, precum o crede mai potrivit şi cum i se pare mai drept [338]).

Dumnezeu a fixat astfel limite omului ce nu pot fi depăşite. Nimic nu se întâmplă până ce Dumnezeu nu ordonă. Nu numai cerul şi pământul şi toate creaturile sunt guvernate prin pronia cerească, ci şi gândurile şi acţiunile oamenilor, pe care El le dirijează către scopul, pe care li l-a fixat [339]).

In interpretarea lor greşită asupra predestinaţiei, unii consideră diferitele viţii drept virtuţi, întru cât — spun ei — urmează o implacabilă hotărâre a lui Dumnezeu [340]). Calvin respinge o astfel de interpretare. Totuş, Dumnezeu deţine toate lucrurile în puterea sa, guvernează totul prin voinţa sa şi le conduce prin inteligenţa sa, astfel, că nimic nu se întâmplă, de cât cum El le-a hotărât [341]),

— Ceia ce desprindem din această idee despre Dumnezeu, este în primul rând: *acea voinţă absolut suverană*, ce se realizează mai presus de voinţa omului şi dincolo de ideia de dreptate, precum o vede muritorul. „Nici un trup să nu se laude sau să se plângă de hotărârea sa. După cum nimeni nu trebue să se erijeze în alegător, în loc de a fi ales". Voinţa majestoasă a lui Dumnezeu *de a trona peste toţi şi a fi preamărit de toţi*, rămâne astfel ultimul criteriu şi normă a tuturor actelor sale. Dumnezeu

335) Ibid. Vol. III, p. 67.
336) Oeuvres, vol. III. p. 107.
337) Ibid. vol. III, p. 97.
338) Ibid. vol. III, p. 83, 84.
339) Ibid. III, p. 111.
340) Ibid. vol. III, p. 113.
341) Ibid. vol. III, p. 129.

nu se pogoară la mintea muritorilor sau la justificările judecăţilor lor. Iubirea numai formează acum punctul central al raportului dintre divin şi uman. Iconomia mântuirii nu mai este isvorâtă din mila faţă de creatura sa. Dumnezeu nu caută reciprocitatea actului său şi nici nu simte nevoia unei iubiri corespunzătoare faţă de făptura sa. *Sentimentului dragostei* se substitue în fapt *sentimentul ascultării.* „Nimic nu e mai plăcut pentru Dumnezeu decât ascultarea" — spune Calvin. *O voinţă implacabilă şi absolută deapănă planul existenţial al făpturilor* în mod neînţeles şi nelogic pentru sărmana făptură, dar înţeles, motivat, justificat şi prevăzut în sfatul lui Dumnezeu mai înainte de întemeierea lumii.

Mai presus, deci, de mântuirea personală şi egocentrică a omului, ca şi a iubirii şi dreptăţii dumnezeeşti pentru repararea acelei majestăţi divine ultragiate prin căderea primului om în păcat, primul mobil ce hotărăşte în alegerea celor buni: este *preamărirea lui Dumnezeu prin predestinarea celor aleşi,* prin continua lor gratificare spre a fi feriţi să nu cadă din chemarea lor şi prin condamnarea celor nevrednici de mântuire.

Natural, că o asemenea concepţie despre Divinitate ridică o sumă de obiecţiuni. *Ideia de predestinaţie* se afirmă în primul rând în contradicţie cu *ideia de libertate a individului. Iubirea lui Dumnezeu faţă de făptura sa* se anihilează prin *graţia divină* acordată numai unora dintre creaturile sale. *Chemarea tuturor oamenilor spre mântuire* se limitează prin *selecţionarea celor aleşi din eternitate. Existenţa răului se menţine* cu toată voinţa spre bine a lui Dumnezeu, iar *intervenirea graţiei ignorează ideia de dreptate,* pe care sărmana creatură o aşteaptă dela Creatorul ei.

Ori cât, prin urmare, ar căuta Calvin să diminueze acest *caracter fatalist şi iraţional al Divinităţii* faţă de muritorii săi, totuş, el iese la iveală în actul mântuirii, cuprinzând în sine elemente contradictorii, ce se repercutează asupra întregii structuri doctrinare a nouei confesiuni.

*

O rectificare a acestui caracter fatalist şi iraţional al Divinităţii o desprindem în *Neo-calvinismul* contimporan prin *theologia lui Karl Barth* [342]).

342) Vezi: Karl Barth: *Parole de Dieu et parole humaine* — Paris, 1933. Ed. Je sers —

Există o voință, care rămâne sie'și fidelă și consecventă. Aceasta este, după K. Barth, *justiția divină*. Ea e constantă, imuabilă, indefectibilă și absentă de orice arbitrar sau capriciu [343]). O sesizăm, în deosebi, prin adâncurile conștiinței noastre. Această voință este Dumnezeu și Dumnezeu este drept și această dreptate este eternă. — *C'est Dieu qui est juste... et la justice de Dieu est une justice eternelle* [344]) — O asemenea voință este dincolo, alături și mai presus de fragilitatea ori inconsecvența voinții noastre. Ea nu poate fi intuită de cât prin o renovare profundă a adâncurilor acestei conștiințe. O regăsim în acea: *curățenie, bunătate, veritate și fraternitate sfântă*. E dreptatea divină în fața căreia se așterne umilința creștină împletită de un adânc sentiment de satisfacție. Ne impresionează existența acestei dreptăți și atotputernicii dumnezeești, întrucât putem aștepta de la Dumnezeu mult mai mult, de cât ne-am putea imagina. Umilința și bucuria se contopesc la un loc și ne dau după acest autor: *esența însăși a credinții*. E un senz nou ce se imprimă, după Karl Barth, vieții și existenții în general, străbătută nu numai de „*lege*" și „*ascultare*", ci și de „*iubire*" și „*dreptate*" în Iisus Hristos [345])

* * *

Problema omului, a libertății și a vieții creștine în doctrina calvină.

Problema cunoașterii omului și a valorii facultăților lui sufletești a format întotdeauna o preocupare de căpitenie în domeniul filosofiei umane. Ea nu e de dată recentă. O regăsim în gândirea antică. Calvin supune unui examen critic vechiul dicton: „*cunoaște-te pe tine însuți*", care fiind adesea greșit interpretat a dus la un prea mare orgoliu din partea omului, în loc să-l îndrepte spre umilință [346]). Ori cunoașterea de sine însuș, înseamnă în primul rând, căutarea refugiului nostru numai la Dumnezeu prin virtutea umilinții.

343) Ibid. op. cit., p. 14. 344) Ibid., p. 27. 345) Ibid., p. 25.

346) Calvini: *Inst. Chr. Rel.* L. I, § 1, vol. I, p. 163 «Illi enim dum hominem hortantur ut se ipse noverit, finem simul proponunt, ne dignitatem excellentiamque suam nesciat; neque aliud ipsum in se contemplari volunt, quam unde inani fiducia intumescat et superbia inflетur».

Umilindu-ne ne înălţăm, iar prin mărturisirea umilinţii ne atragem binecuvântarea şi mila din partea Lui [347]). Nu este desigur uşor, să renunţăm la puterile noastre personale spre a ne îmbrăca în haina umilinţii. Calvin ne expune această transformare pe baza relatărilor sf. Scripturi.

Omul a fost creiat de Dumnezeu după *chipul* şi *asemănarea sa* şi înzestrat cu frumoase ornamente, precum: înţelepciunea, virtutea sfinţenia, dreptatea, adevărul etc. Prin căderea în păcat, calităţile de mai sus s'au schimbat în opusele lor, adică în: ignoranţă, slăbiciune, întunecare, vanitate şi nedreptate, ce s'au răsfrânt şi asupra urmaşilor lui. Acesta este *păcatul original*, pe care Calvin îl priveşte ca pe o totală pervertire a naturii omeneşti [348]). Moartea, concupiscenţia şi corupţia iremediabilă sunt stigmatele unei asemenea decăderi. Dată fiind această corupţie a naturii omeneşti, Calvin se'ntreabă, dacă a mai rămas în sufletul nostru vr'o scânteie din *libertatea omului* şi'n ce măsură mai poate ea fi eficace?

In acest scop, autorul analizează valoarea facultăţilor noastre intelectuale. Trece în revistă diferitele şcoli filosofice, cum este cea platonică, aristotelică, stoică etc., şi spre deosebire de încrederea prea mare, pe care ele o acordă puterilor raţiunii, Calvinismul ţine socoteală de slăbirea acestei facultăţi survenită prin căderea omului în păcat [349]). Cu toate acestea, Calvin observă că natura umană ori cât de coruptă ar fi ea, nu este lipsită întru totul de unele daruri divine, pe care Dumnezeu le-a acordat omului pe cale naturală sau supranaturală [350]).

Acceptă părerea cea mai comună, exprimată şi de unii filosofi, că sufletul omului constă din două facultăţi; *intelectul* şi *voinţa*. Cercetează mai departe forţa intelectului [351]). Descoperă în structura sa unele noţiuni generale înnăscute cu privire la onoare şi ordinea civilă, comune tuturor oamenilor. De aici necesitatea evidentă pentru societăţile omeneşti de a se conduce după anumite legi, cum şi consimţământul lor unanim pentru ordinea socială. Aceste licăriri divine, pe care omul le-a obţinut din partea lui Dumnezeu

347) Ibid. L. I c. v. § 3 «Huc tendit prior consideratio, ut quale sit officium suum agnoscat: altera quid ad ipsum praestandum valeat».

348) Ibid. L. I, § 4. 349) Ibid. L. II, c. I, § 10. 350) Ibid. L. II, c. I, § 11.

351) Vezi: Calvin: Oeuvres Compl. I, *De la congnais. de l'homme*, p. 114.

prin grația naturală, se afirmă în sufletul nostru fără intervenția vreunui legislator sau diriguitor [352]). Astfel se explică și revolta noastră contra celor ce calcă legile dreptății în picioare și voesc să guverneze după bunul lor plac [353]).

Dumnezeu distribue oamenilor aceste daruri ale spiritului, după cum I se pare mai potrivit pentru binele neamului omenesc [354]). Și în facultatea intelectului există, după Calvin, o înclinare naturală către cercetarea adevărului și cunoașterea lumii înconjurătoare. Această dorință se poate repede transforma în vanitate, căci limitele cunoașterii fiind mărginite, ele se exagerează, dând naștere la erori și falsificări [355]). Unele licăriri sau întrezăriri ale intelectului nostru sunt mici picături de adevăr, întocmai ca și acele străfulgerări de trăsnet în bezna nopții nepătrunse. Omul nu este capabil, după Calvin, de o prea înaltă înțelepciune spirituală, de cât atât, cât este iluminat de Creatorul său [356]). Înțelepciunea divină apare înaintea oamenilor, după cuvântul apostolului, drept nebunie, până ce înțelepciunea omenească a fost lămurită prin grația lui Dumnezeu pentru pătrunderea ei.

Slăbirea forței intelectului nostru este foarte explicabilă în doctrina calvină. Dacă unii au depășit o asemenea întunecare în decursul timpului, aceasta se datorește intervenirii grației divine față de cei aleși. Rațiunea, după cum observă și unii părinți bisericești, ca: Origen, Augustin și Marii Scolastici, are putința de a discerne binele de rău și voința liberă de a alege pe unul sau altul [357]). Natural, că o asemenea alegere nu se face fără intervenirea grației divine, care conlucră cu facultatea rațiunii și a voinții. *Libertatea* omului se situează, după Calvin, între aceste două facultăți cu înclinare mai mult spre puterea voinții. In ce privește eficacitatea ei, Calvin este foarte pesimist. Nu putem vorbi de libertate, de cât acolo, unde există *o deliberare* [358]) spre a putea face apoi loc unei *alegeri* între două *atitudini* [359]).

Dar atât deliberarea, cât și alegerea și executarea nu sunt opera voinții noastre. Captivă prin servitutea ei față de păcat, voința nu se poate mișca spre bine [360]). Inceputul conversiunii noastre

352) Ibid., p. 117. 353) Ibid., p. 116. 354) Ibid., p. 119.
355) Ibid., p. 120. 356) Ibid., p. 123. 357) Ibid., p. 103.
358) Ibid., p. 130. 359) Ibid., p. 133. 360) Ibid., p. 139.

către Dumnezeu este atribuit întru totul graţiei divine. Calvin acceptă cuvântul sf. Bernard, după care, *„a voi este propriu omului, a voi răul este al naturii conrupte, pe când a voi binele este al graţiei divine"* [361]).

Omul rămâne, prin urmare, supus necesităţii de a păcătui. Natura noastră vicioasă este corectată prin graţia lui Dumnezeu [362]). Convertirea prin puterea graţiei devine după Calvin, întocmai ca şi transformarea unei pietre în carne şi'n oase [363]). Dumnezeu singur rămâne centrul atât al faptelor bune, cât şi al realizărilor [364]). El incintă voinţa prin graţia sa spre a ne îndrepta spre bine, a-l iubi şi a-l săvârşi [365]). S'a crezut greşit, că omul mişcă voinţa sa. Bunătatea lui Dumnezeu se oferă tuturor spre a fi însuşită fără excepţie. Nimeni însă nu o cercetează, înainte ca el să fie inspirat de sus. Acest privilegiu aparţine numai celor aleşi, care fiind regeneraţi prin sf. Spirit, sunt conduşi şi guvernaţi prin intervenirea sa [366]). Refuzul sau acceptarea graţiei divine nu stă în puterea noastră, ci graţia lui Dumnezeu lucrează tot lucrul cel bun în noi [367]). Voinţa umană nu obţine graţia datorită libertăţii sale, ci obţine libertatea prin ajutorul graţiei. Prin ea, voinţa se îndreaptă spre bine, perseverează şi rezistă răului [368]). Aleşii au fost chemaţi şi justificaţi prin mila lui Dumnezeu şi nu prin meritele lor [369]). Şi perseverenţa în virtute este tot un dar dumnezeesc. El îi menţine să nu cadă, de aceia şi exorcismele, ca şi admonestările sunt absolut inutile în doctrina calvină [370]).

Omul natural, după cum vedem, era tributar păcatului. Omul regenerat este tributar lui Dumnezeu. Despre o antropologie, în concepţia calvină, aproape că nu se poate vorbi. Despuiat de valoarea facultăţilor sale, ca şi de efortul personal pentru devenirea unei personalităţi morale şi libere, omul se menţine în servitutea păcatului cu o necesitate ineluctabilă, în care s'ar petrifica definitiv fără ajutorul graţiei divine. Dar cum această graţie presupune o selecţiune, o alegere, o predestinare din eternitate, problema omului cuprinde în sine şi o tragedie, pe care nu o poate învinge, ci

361) Ibid., p. 140. 362) Ibid., p. 142. 363) Ibid., p. 143.
364) Ibid., p. 147. 365) Ibid., p. 148. 366) Ibid., p.148.
367) Ibid., p. 153. 368) Ibid., p. 153.
369) Ibid., p. 170. Vezi şi *Le Catéchisme par Jean Calvin.* Ed. Je Sers-Paris.
370) Ibid., p. 172 şi urm.

o acceptă cu resemnarea condamnatului, fie spre a fi grațiat, fie spre a rămâne în veșnicie condamnat.

*

Viața creștină se desfășoară și ea sub aspectul social, după aceleași principii scripturistice ca și viața individuală. Sf. Scriptură servește ca îndreptar credincioșilor. Ea este cheia prin care ni se deschide împărăția lui Dumnezeu. După normele și criteriile ei putem deosebi binele de rău. Ea ne învață: resemnarea, sobrietatea, iubirea aproapelui, echitatea și mai presus de toate: *adorarea lui Dumnezeu* [371]). De aceea și Calvin face o netă deosebire între: *filosofia umană* și *filosofia creștină*. După cea dintâiu, rațiunea singură conduce și ea singură trebuește ascultată și urmată. Filosofia creștină, din contra, pretinde, ca rațiunea umană să cedeze, să se retragă spre a da loc grației divine. Iluminată de sfântul Spirit, rațiunea nu mai conduce prin sine, ci trăește și conduce în noi Domnul Nostru Iisus Hristos [372]).

Potrivit acestor principii, Calvin caută să infuzeze structurii sociale adevărurile *„Legii"* și ale *„Evangheliei"*. Creștinarea organismului social stătea sub directa conducere și lucrare a bisericii. De și separate între ele, „regimentul puterii lumești" de „regimentul puterii eclesiastice", totuș, ambele se întrepătrund într'o strânsă colaborare organică, formând acel *„Corpus Christianum"*, în care totul se sfințește și se unifică în Hristos și cu Hristos. „Credincioșii trebue să recunoască — spune Calvin [373]) — drept regele lor pe unicul lor liberator Iisus, conduși fiind după singura lege a „libertății", care e cuvântul sfânt al Evangheliei, dacă vor să mențină grația obținută anterior prin Mântuitorul Hristos".

Cele patru funcțiuni ale organismului eclesiastic și anume: pastorii, teologii, diaconii și magistrații, aleși dintre organele bisericești și bătrânii comunității, trebuesc să contribue la purificarea moravurilor și la disciplinarea vieții sociale. De altfel, societatea însăși participă și ea la alegerea lor, ca și la îndepărtarea celor ce nu corespund misiunii încredințate acestora pentru apărarea

371) Vezi: Oeuvres Completes de Calvin: *Inst. de la Relig. Chrétienne*, T. IV, p. 294.

372) Ibid., p. 250. 373) Ibid., vol. IV, § XV, p. 150.

drepturilor poporului. [374]). Criteriile după care ei vor urma desfăşurarea activităţii lor sociale sunt învăţăturile morale ale Vechiului şi Noului Testament.

Toate acele imperative creştine, ce decurg din *„poruncile Decalogului"*, ca şi din *„cuvintele Evangheliilor"* aveau să se împletească cu realităţile vieţii sociale, imprimând bisericii un caracter: activ, social şi democratic [375]). Dogma însăşi capătă în această confesiune un puternic colorit social. Cele două taine: *sf. Impărtăşanie* şi *sf. Botez* devin centrul spiritualităţii sociale şi aveau pe lângă însemnătatea lor harică şi rostul de selecţionare morală a membrilor comunităţii. Ele se administrau numai creştinilor curaţi şi aleşi. Şi tot prin ele se separau cei vrednici de cei nevrednici, supunându-se necontenit revizuirii şi controlului. Hristos a dat bisericii mijlocul de corecţiune şi disciplină chiar prin *excomunicare*. Cei răi vor fi îndepărtaţi din corpul bisericii până se pocăesc şi recunosc greşelile lor [376]).

Organismul societăţii era astfel străbătut de o unică şi singură voinţă divină. Membrii unei asemenea comunităţi nu se solidarizau între ei în mod întâmplător sau constrânşi de vr'un pericol extern. Exista o forţă predeterminantă care uneşte, cimentează şi omogenizează organismul social cu însăşi voinţa lui Dumnezeu. Evoluţia vieţii sociale se desfăşura aci după aceleaşi norme, după care se desfăşura odinioară legământul dintre Dumnezeu şi poporul său ales [377]). Ideia de predestinaţiune nu era absentă sau străină de mersul progresiv al vieţii poporului. Ea însemna, după tălmăcirea unui neo-reformist [378]): „chemarea celor buni şi sfinţi la conducere, chemarea unei minorităţi spre a guverna o majoritate, majoritatea celor păcătoşi",

Cei aleşi sunt cei chemaţi şi cei chemaţi sunt cei predestinaţi de Dumnezeu. Fiecare devine o personalitate, un misionar, un devot, un profet. Ei sunt *vasele cele alese* prin care Dumnezeu lucrează în mediul social. Înţelegem atunci şi zelul mistic al acestor

374) *Les ordonances écclésiastiques* în «*Oeuvres choisies de Calvin*».

375) Vezi şi Troeltch, op. cit. S. 627.

376) Calvin: *Oeuvres choisies — Articles de 1537.* p. 3. Ed. Labor. Genève. 1936; idem: Troeltch, op. cit. S. 630

377) *Le Catéchisme par Jean Calvin* — 21 e Section. *De la loi.*

378) Troeltsch, op. cit. S. 669.

organe dumnezeeşti, în care se întrupează voinţa lui Dumnezeu.

Sub influenţa ideilor creştine de egalitate, fraternitate şi libertate, Calvin imprimă statului un spirit creştin. Constituţia republicii, legile, instituţiile şi dispoziţiunile cu caracter social sunt pătrunse de aceste idei democratice [379]). Există o deplină egalitate a tuturor credincioşilor în faţa lui Dumnezeu şi a legilor Lui. Sunt diferenţe naturale între membrii unei societăţi. Sunt însă şi diferenţe providenţiale sau harisme speciale revărsate asupra lor de către Dumnezeu Insuş. In faţa Lui toţi sunt plini de respect şi nimeni nu poate ridica veleităţi asupra celuilalt. Fără a nivela diferenţele naturale, Calvin recunoaşte totuş pe cele providenţiale [380]). Dumnezeu împarte darurile sale după cum voeşte şi cui voeşte. De aceia condamnă Calvin sclavajul şi diferenţele de clasă. Există o ierarhie datorită împărţirii darurilor divine, după cum mai avem o ierarhizare potrivit contribuţiei ce o dă fiecare binelui social. Organele eclesiastice vor interveni pentru apărarea drepturilor poporului. Consistoriile se transformă în institute ale justiţiei egalităţii tuturor în faţa legilor. Pastorii duc lupta împotriva abuzurilor. Se cer legi pentru combaterea luxului. Se predică modestia în îmbrăcăminte şi hrană. Se îndeamnă la sporirea economiilor. Se luptă contra speculanţilor, a monopolurilor şi a trusturilor. Se cere reglarea preţurilor cerealelor, plata datoriilor în aceiaşi valută. Se ia atitudine contra pierderii zilei de Luni. Se pretinde scăderea preţurilor la mărfuri, până şi la vinuri [381]). Pastorii devin miniştrii sau tribunii poporului. Ei sunt aleşi prin consimţământul lui şi tot poporul cere şi îndepărtarea acestora, când nu sunt la înălţimea misiunii lor. Ei influenţează alegerile şi stăpânesc masele mulţimii.

Adunările consistoriale intervin pentru restabilirea vieţii familiare, pentru rechemarea cetăţenilor la datoria lor, pentru introducerea reformelor favorabile celor mici şi slabi. Censurează pe cei leneşi, ca şi pe creditorii aspri. Sunt fără milă faţă de cămătari sau comercianţii care defraudează pe clienţii lor. Bine informaţi asupra stării morale şi materiale a claselor sociale supraveghează obiceiurile mulţimii şi nemulţumirile ei, reînviind rolul de odinioară al

379) Ibid. op. cit. S. 626. 380) Ibid. op. cit. S 631

381) Calvin: *Oeuvres choisies, Articles de 1537;* idem: *Ordonances de 1541;* Idem: Troeltsch, op. cit. S. 640; idem: Choisy: *L'Etat chrétien,* Génève.

tribunilor şi *profeţilor V. T.* [382]). In această împletire de dogmă şi viaţă se cimentează şi structura mediului social calvin. Sub influenţa acestui reformator, Geneva devine un „*nou Ierusalim*". El este denumit: „*oraşul cel sfânt*". Statul genovez evoluiză acum către un *stat pur creştin* [383]). Cu tot sistemul său predeterminist, totuş, Calvin nu poate elimina ideia de *libertate* din concepţia sa socială.

Propriu zis, *libertate* înseamnă aici: *eliberarea credinciosului de constrângerea legilor*, spre a se supune direct voinţii lui Dumnezeu. Libertatea depăşeşte legea [384]). Ea mai înseamnă: *moderaţiune în cuvânt şi faptă.* Nu trebue să servim drept scandal aproapelui nostru prin o întrebuinţare abuzivă a bunurilor acestei lumi [385]). De aceia prin libertate mai înţelegem şi *suportarea prin robusteţea noastră a debilităţii sociale a celor mulţi şi sărmani.* Calvin o mai identifică şi cu *ideia de sobrietate şi cumpătare* [386]). Trebue să ştim a ţine, după el, mijlocia între sgârcenie şi risipă, între abundenţă şi lipsă. O asemenea libertate nu se poate desface de ideile anterioare, cu privire la: *predestinaţie şi graţia divină*, întru cât, liberi nu pot fi de cât cei aleşi din eternitate şi renăscuţi prin harul lui Dumnezeu.

Ideia de libertate se mai amplifică în societatea calvină şi cu *ideia de adoraţiune* şi *de ajutorare socială.*

Rostul vieţii creştine este în primul rând: *glorificarea lui Dumnezeu — Soli Deo Gloria —*, iar în al doilea rând; *renunţarea faţă de noi*, spre a ne pune în serviciul aproapelui nostru. Prin servirea aproapelui, servim pe Dumnezeu însuş. „Să nu mai căutăm lucrurile, care ne plac nouă, ci cele care plac lui Dumnezeu şi sunt spre lauda gloriei sale" [387]).

Desprindem, prin urmare, din viaţa socială a Calvinismului două principii mult mai accentuate aici decât în Lutheranism: *o totală dăruire a omului faţă de Dumnezeu*, complectată cu o *deosebită abnegaţie faţă de aproapele nostru.* Calvin merge în această

382) *Les ordonances;* idem: Choisy. op. cit. S. 118 şi urm.; idem.: Troeltsch, op. cit. S. 678.

383) *Les Articles de 1537* în: *Oeuvres choisies.* idem: Troeltsch, op. cit. S. 628.

384) Calvin: *Oeuvres compl.* vol. I, p. 1320.

385) Ibid. p. 136. 386) Ibid. p. 144.

387) Calvin: *Oeuvres compl.* T. IV, § XVIII, p. 250.

privință pân' la o sensibilă renunțare a avutului individual spre ameliorarea soartei celor mulți și suferinzi. În Lutheranism, „ajutorarea aproapelui" decurgea din spiritul legilor naturale, al ordinei și dispozițiunilor autorității statului. În Calvinism, ea este rezultatul unei colaborări între organele eclesiastice și cele civile pe baza preceptelor evanghelice. Creștinarea societății și a statului impunea drept obligațiune morală purtarea de grijă a celor săraci. Dincolo se lucra în virtutea unui simț natural, dincoace voința lui Dumnezeu se împletește în jurul existenții sociale [388]). Streinul ca și nevoiașul poartă în el chipul lui Dumnezeu, de aceia trebuește ajutat. Calvin îndemna chiar la o cedare a dreptului ce avem în folosul aproapelui. Dar la această abnegație, Calvin adaogă și un corectiv de ordin material și social. Calvinismul nu condamnă bunurile materiale [389]). Ele nu trebuesc neglijate, când este vorba de o bună orânduire a vieții sociale. Este drept, că sărăcia se împacă mai bine cu chemarea creștinului, dar viața pretinde utilizarea mijloacelor materiale pentru întreținerea ei și a ajutorării aproapelui. Nu trebue, deci, să ne privăm de bunuri, care ne duc spre belșug și strălucire. Binecuvântarea divină ne mijlocește toate aceste daruri, dar fără a fi orbiți de ele, ci să privim continuu către Dumnezeu [390]).

Răbdarea și *ascultarea* sunt marile virtuți pe care rezidă viața creștină. Nerăbdarea este contrară voinții lui Dumnezeu. Suferința pe *drumul crucii* nu urmează dintr'o necesitate oarbă. Ea este permisă de Dumnezeu spre probarea virtuții. Credinciosul trebue să se verifice în statornicia credinții sale, după cum metalul prețios se verifică prin foc [391]). Prin aceasta, răbdarea creștină se deosibește de cea filosofică. Lumea prezentă fiind trecătoare să ne pregătim în vederea celeilalte. De aceia, se impune pentru noi: răbdare față de lipsurile ce le avem, moderație când suntem în abundență, sobrietate în fața aroganții și a risipii excesive, stăpânirea patimilor și a plăcerilor, năzuința către dreptate, ascultare și rugăciune, îndreptarea gândului spre viața eternă și prea-

388) Vezi și Troeltsch, op. cit. S. 636 și urm.
389) Calvin: *Oeuvr. compl.* T. IV, 257.
390) Ibid. p. 292. 391) Ibid. p. 268.

mărirea lui Dumnezeu, rezumă în sine valorile morale ale unei vieţi creştine trăite după îndreptarul sf. Scripturi.

Idealismul moral şi religios, pe care Calvin a căutat să-l introducă în structura societăţii timpului său a cunoscut profunde transformări de refacere a moravurilor publice. Ele vor da numeroase roade sub unghiul politic, social şi economic, întru cât, biserica, îmbrăcând aici un aspect democratic foarte pronunţat, a devenit totodată şi sfetnicul călăuzitor şi îndrumător al vieţii credincioşilor ei.

*

Problema creştinului în societate a fost reluată cu aceiaşi vigoare şi de *Neo-calvinismul contimporan* [392]).

Astfel Karl Barth, acceptând miracolul unei noui revelaţii divine, urmăreşte suprimarea distanţei dintre divin şi uman [393]). Sacrul şi divinul au impresionat prea mult prin înălţimea lor inaccesibilă. Dumnezeu însă trebue să se pogoare printre oameni şi întru oameni, intrând în imediată legătură cu viaţa şi cu feluritele ei manifestări. Se repetă şi acum, după autor, acelaş proces, ce se desfăşura odinioară între poporul ebreu şi Dumnezeu. Fiindu-I milă de poporul său, El se pogorî spre a-l scăpa din mâinile Egiptenilor [394]). Karl Barth substitue acelui *„mysterium tremendum"*

392) Vezi: Karl Barth: *Le Chrétien dans la société* în: *Parole de Dieu et Parole humaine*, Paris, 1933; Idem: Peter Barth: *Totalitätsanspruch des heutigen Staates und das christliche Freiheitsverständnis* în lucrarea: *Totaler Staat und christliche Freiheit*, Genf. 1937; Idem: Emil Brunner: *Der Staat und das christliche Freiheitsverständnis*; Idem: Ernst Troeltsch: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen ü. Gruppen, § Der Protestantismus.* Tüb. 1912; Expuneri obiective şi la Neo-lutheranul: Georg Wünsch: *Evangelische Wirtschaftspolitik.* Tüb. 1927: § *Protestantismus und Wirtschaft*; idem la: V. A. Demaut: *Christliche Freiheit und säkularer Totalitätsanspruch.* Genf. 1937, idem: *Kirche, Volk und Staat*, Genf, 1937, cu articole de: Althaus, Brunstäd, Behm, etc.; idem: *Die Kirche Christi und die Welt der Nationen.* Band. XIII din: *Kirche und Welt*; idem la neo-luth.: Eugen Gerstenmaier: *Die Kirche und die Schöpfung*, Berlin, 1938. § 10: *Gemeinde und neue Schöpfung*; idem la: Gerhard May: *Der Totalitätsanspruch des heutigen Staates und das christliche Freiheitsverständnis* în lucrarea: *Totaler Staat ü. chr. Freiheit*, Genf, 1937; idem la: Wendland: *Christliche Freiheit, kreatürliche Freiheit und totaler Staat*, Genf, 1937; idem: Paul Conord: *Der totale Staat und die christliche Freiheit*, Genf, 1937.

393) Vezi: *Parole de Dieu — Le Chrétien dans la société* — p. 58.

394) Ibid. p. 59.

al Divinității din Antichitate: *un Dumnezeu încrezător în creatura sa.* E o realizare ce revine Creatorului Însuș și nu făpturii sale. E o irupere a divinului în uman. *C'est l'oeuvre, non pas de l'homme, mais de Dieu dans l'homme"* [395]).

Pe acest fundament se fixează și poziția creștinului față de societate. Sesizăm ființa Divinității prin conștiința sufletului omenesc, care afirmă în același timp și originea divină a societății [396]). În izolarea sa complectă, Dumnezeu însuș ar fi mort, după autor, dacă nu s'ar exterioriza în existența sa dinafarică și *Unicul* n'ar umplea *Totul* [397]). Nici credincioșii nu rămân imobili, ci din contră, sunt mișcați de Dumnezeu și prin Dumnezeu. El dirijează istoria omenirii; iar istoria divină este în mod aprioric o istorie a victoriei [398]). Prin aceasta, viața capătă un senz în adâncime și în perspectivă. Karl Barth menține spiritul activist al creștinului în mediul social, pe care apostolul Pavel ni-l descrie în epistolele sale [399]).

În această ordine de idei, autorul vorbește de o nouă înviere, de una mai apropiată, ce se va realiza din această comuniune între Creiator și făptura sa. Acceptarea consimțământului față de Dumnezeu, ne oprește de a acorda același consimțământ și față de lume fără Dumnezeu. Tot ce se întâmplă în viața zilnică trebue să fie expresia Divinității, după Karl Barth. Aceasta înseamnă propriu zis, conducerea vieții după normele învățăturilor biblice [400]).

Autorul urmărește în concepția sa: *o spiritualizare* a vieții sociale, la care credincioșii participă în mod activ pentru transformarea ei prin transformarea lor. Lucrul nu se poate desigur obține, de cât prin pogorîrea lui Dumnezeu pe pământ, în mijlocul credincioșilor Lui spre a realiza o nouă înviere, pe care nu ei o operau, ci Dumnezeu în ei, prin conformarea voinții lor voinții divine. Astfel se creiază, după K. Barth, o lume nouă, o voință nouă, o societate nouă în Dumnezeu și prin Dumnezeu.

*

Și după *Peter Barth* [401]) societatea creștină stă sub *juris-*

395) Ibid. p. 62. 396) Ibid. p. 59. 397) Ibid. p. 61.
398) Ibid. p. 66. 399) Ibid. p. 67. 400) Ibid. p. 76.

dicţia totalitară a lui Dumnezeu, pentru îndrumarea ei către împărăţia spirituală ce se va realiza pe pământ [402]).

De aici reese, că orice altă pretenţie totalitară este anulată, fiind privită drept o uzurpare ridicolă [403]). Acest drept de prioritate al Divinităţii este postulatul dela care pleacă şi azi orice neo-reformist. *Libertatea creştină* nu poate fi nici ea înţeleasă, de cât în sensul unei eliberări spirituale de orice îngrădiri, ce ar veni din partea unei alte autorităţi totalitariste. Recunoaşterea acesteia ar echivala, după Barth, cu o *cădere dela Dumnezeu şi o trădare faţă de Evanghelie* [404]). Această eliberare trebue să fie afirmată în mod universal. Este *graţia liberans,* care va avea să înfăptuiască eliberarea tuturor popoarelor în Dumnezeu şi prin Dumnezeu. Autorul caută să depăşească dualismul lutheran al celor două regimente, în sensul recunoaşterii unei supremaţii a voinţii lui Dumnezeu. El opune unei secularizări a bisericii din partea statului: *o secularizare a statului din partea bisericii.* Totuş, Barth se fereşte de reînfiinţarea unei *theocraţii* în sens medieval [405]). Aici este vorba de o integrare în ordinea de stat, dar şi de o activare a spiritului bisericii pentru pătrunderea lui în constituţia, legislaţia şi reformele sociale spre a transforma astfel statul şi comunitatea într'un organism creştin, în care va trona o singură voinţă: *voinţa divină.*

Aceiaşi *subordonare suveranităţii divine* o cere şi neo-reformistul: *Paul Conord* în contrastul dintre autoritatea statului totalitarist şi ideia de libertate creştină [406]). Se recunoaşte dreptul de existenţă al statului şi supunerea faţă de autoritatea lui, însă cu precădere în acelaş timp: *supunerii lui Dumnezeu.* Această supunere exclude orice compromis, oportunism, cazuism, atunci, când credincioşii sunt în slujba cuvântului divin. Iar în cazurile extreme, ei să aştepte în rugăciune, şi devoţiune eliberarea lor din partea lui Dumnezeu [407]).

Pentru creiarea unei noui societăţi în spirit creştin, cu pre-

401) Vezi studiul său: *„Der Totalitätsanspruch des heutigen Staates und das christliche Freiheitsverständnis* în lucrarea: *Totaler Staat u. christliche Freiheit,* Genf. 1937.

402) Ibidem, S. 20. 403) Ibidem, S. 22. 404) Ibidem, S. 24. 405) Ibidem, S. 28.

406) *„Der totale Staat und die christliche Freiheit"*, Genf. 1937.

407) Ibidem: S. 74 şi 75.

dominarea cuvântului divin ca ultimă autoritate, militează puternic şi alţi autori neo-calvinişti şi neo-lutherani ca: Gerstenmaier [408], Wendland [409], Troeltsch [410], Wünsch [411], Ragaz [412], Althaus [413], Brunstäd [414], May [415], Emil Brunner [416], Demant [417], Wilhelm Menn [418], Dibelius [419], Johannes Behm [420], Nathusius [421] etc.

Aceiaşi atitudine a fost sintetizată şi în lucrările congresului internaţional pentru *Creştinismul practic*, ţinut la Oxford, în anul 1937, unde, se remarcă prăpastia, ce se adânceşte tot mai mult în zilele noastre, între laicismul vieţii sociale de o parte şi voinţa dumnezeiască de altă parte. Într'o asemenea situaţie, mesagiul bisericii nu poate fi altul, de cât: *întoarcerea la pocăinţă*. Numai în Dumnezeu şi în Iisus Hristos, care ne-a făcut cunoscută voia sa, stă salvarea societăţii [422]. În această lume plină de păcat, biserica nu trebue să piardă din vedere misiunea ei supremă de a mărturisi cu fapta şi cuvântul credinţa creştină oricare ar fi urmările unei asemenea mărturisiri. Se cere însă energic în această adunare mondială intevenirea bisericii în viaţa cotidiană a societăţii. Ea va avea să lupte pentru unirea claselor sociale, pentru ameliorarea soartei celor mulţi şi săraci, pentru aplanarea conflictelor, pentru repararea nedreptăţilor anterioare şi pentru afirmarea

408) «*Die Kirche und die Schöpfung*». Berlin, 1938.
409) «*Grundfragen des gegenwärtigen ökumenischen Gesprächs*». Berlin, 1937
410) «*Die Soziallehren der christlichen Gemeinden*». Tübingen, 1912.
411) «*Protestantismus und Wirtschaft*». Tübingen, 1927.
412) «*Evangelium und Gesellschaft*» Zürich, 1924.
413) «*Kirche, Volk und Staat*». Berlin, 1937.
414) «*Gesetz und Evangelium*». Berlin, 1937.
415) «*Kirche und Volkstum*». Berlin, 1937.
416) «*Der Staat und das christliche Freiheitsverständnis.* Genf, 1937.
417) «*Christliche Freiheit und Säkularer Totalitätsanspruch*». Genf, 1937.
418) «*Die soziale und wirtschaftliche Ordnung in Ökumenischer Sicht*». Berlin, 1937.
419) «*Die Kirchen in der oekumenischen Bewegung*». Heidelberg, 1937.
420) «*Volk und Gottesvolk*». Berlin, 1937.
421) «*Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage*». Leipzig, 1904.
422) Vezi: «*Creştinismul practic şi Ortodoxismul*», p. 242 în lucrarea prof Şerban Ionescu: *In afară de catedră*, 1938.

concepţiei creştine în toate domeniile de activitate socială [423]). Găsim aci un vast program de creştinizare a societăţii, ca mijloc de realizare a voinţii lui Dumnezeu pe pământ, căruia biserica, mai presus de vederile confesionale, trebue să'şi închine deplina ei misiune în această viaţă pământească.

* * *

Problema Statului capătă în concepţia calvină şi neo-calvină o nouă conturare faţă de cea lutherană [424]).

Ordinea civilă, după confesiunile calvine, este încredinţată de Dumnezeu regilor, prinţilor şi magistraţilor spre a guverna lumea prin mijlocirea legilor. El a pus sabia în mâna judecătorilor pentru a reprima delictele comise contra poruncilor divine. Orice cetăţean trebue să se supună autorităţilor, purtându-le respect. Să se roage pentru ele în rugăciunile lor, ca Dumnezeu să le îndrepte căile spre menţinerea dreptăţii şi a liniştei sociale contra celor ce urmăresc răsturnarea ordinei publice, comunizarea bunurilor şi anarhizarea vieţii cetăţeneşti [425]).

În general, Calvin deosibeşte între împărăţia spirituală a lui Christ şi ordinea civilă [426]), cea dintâiu e primordială şi superioară. Cea din urmă e secundară şi temporală. Ea e necesară pentru timpul cât trăim între oameni [427]). Pentru un creştin adevărat, această ordine devine inutilă [428]). Cum, însă, într'o comunitate sunt mulţi oameni răi, de aceia este nevoe de autoritate şi legi. Totuş, Calvin reduce mult din suveranitatea, pe care Luther o atribuia statului, şi-l condiţionează de ideologia bisericii creştine. El im-

423) Ibid. p. 246.

424) Vezi: Ioannis Calvini: *Institutio christianae religionis*, 2 vol. Lib. IV, § XX—*De politica administratione—*; Idem; *La confession de la Rochelle* § XXIX; Idem: *Confessio Belgica* § XXXVI; Idem: *L'Epitre à Sadolet*—Oeuvres de Jean Calvin, Éd.: Je Sers. Paris, 1934; Idem: *Le Traité des Scandales*, Oeuvres de Calvin. Vol. II. Éd. Je Sers, 1934; Karl Barth: *Parole de Dieu et Parole Humaine*. Éd. Je Sers. Paris, 1933.

425) Vezi: Confesiunile calvine: *Institutio christianae religionis*, lib. IV. § XVI. Art. XI—*Confes. de la Rochelle*; idem. § XXXVI *Confes. des Pays Bas.* etc.

426) ...«Que le Royaume spirituel de Christ et l'ordonance civile, sont choses fort differentes». Calv. Oeuv. T. IV. P. 198. Text par Jean Pannier. Paris, 1939. 427) Ibid. p. 199. 428) Ibid. p. 199.

primă acestuia un caracter mult mai democratic, dar şi mai dinamic în ceia ce priveşte opera creaţiunilor sociale.

Cele trei elemente componente ale structurii statului sunt: *magistratul, legea* şi *poporul.* Ele trebuesc infuzate de spiritul evangelic. Regii, împăraţii şi magistraţii sunt vicarii sau reprezentanţii justiţiei divine pe pământ [429]). Ei guvernează în numele lui Dumnezeu. Şi trebuesc să întrupeze înaintea oamenilor: bunătatea, iubirea şi dreptatea, îndepărtând: răsbunarea şi tirania [430]). Prin ei, Dumnezeu stăpâneşte popoarele, menţine pacea între neamuri, pedepseşte pe cei ce se depărtează dela voia sa, umileşte pe cei mândri, ridică pe cei apăsaţi, desfiinţează pe cei nevrednici şi răsplăteşte pe cei drepţi [431]).

Calvin nu înclină pentru o anumită formă de guvernare. Ea poate fi de nuanţă monarhică, aristocratică sau democratică. După cuvântul apostolului Pavel: *„Orice stăpânire este dela Dumnezeu".* Important este principiul *„autorităţii în sine"*, ce trebueşte salvat şi menţinut. Magistratul, care reprezintă acest principiu, trebue să fie, după Calvin, un părinte al ţinutului ce guvernează, un păstor al poporului, un gardian al păcii, un protector al dreptăţii şi un păzitor al bunelor moravuri [432]). El cere în acelaş timp şi prinţilor anumite restricţiuni de ordin moral. Veniturile domeniilor nu trebuesc privite ca veniturile lor particulare. Să nu abuzeze de ele, fiindcă *„...c'est le propre sang du peuple, auquel ne point pardonner"* [433]). Grevarea poporului cu dări şi impozite fără o cauză binecuvântată înseamnă tiranie şi spoliere. De aceia prinţii nu'şi pot permite cheltueli dezordonate şi abuzive, ci împăcaţi în conştiinţa lor faţă de Dumnezeu, să ştie ce le este încuviinţat şi ce nu.

Legile sunt considerate, după Calvin, ca adevăraţii nervi ai statului. Ele au fost numite „magistraţii tăcuţi", iar magistraţii „legile vii" [434]). Un stat creştin, cum este cel genovez, trebue să se conducă şi de legile cuprinse în sf. Scripturi. Lăsând la o parte legile ceremoniale şi cele sociale din V. T., care au rămas abolite, Calvin reţine pe cele morale. Acestea au un caracter universal şi obligatoriu faţă de orice creştin. Ele sunt: *cinstirea lui Dumnezeu*

429) Ibid. p. 226. 430) Ibid. p. 200. 431) Ibid. p. 238.
432) Ibid. p. 229. 433) Ibid. p. 214. 434) Ibid. p. 216.

şi *iubirea faţă de aproapele.* Prin ele se conformează voinţa credinciosului voinţii divine [435]). Din legile de mai sus va trebui să se inspire orice legislaţie de stat şi reformă socială. De altfel, legile bazate pe ideia de dreptate poartă în sine amprenta legilor divine şi a conştiinţii morale imprimată de Dumnezeu în sufletul omului. Ele vor forma suportul şi norma oricărei legiuiri civile — *la regle et le fin de toutes lois* — [436]). Calvin apără cu multă tenacitate caracterul: universal, etern şi obligatoriu al acestor legiuiri dumnezeeşti.

Poporul creştin se poate lipsi, după Calvin, de orice autoritate judecătorească. El nu are nevoe de magistraţi, de judecători şi de apărători. Totuş aceştia sunt denumiţi: *„miniştrii lui Dumnezeu"* şi aşezaţi „spre binele nostru" — spune Calvin — *pour notre protection* — [437]). Poporul îi acceptă şi-i respectă, ei fiind necesari pentru acei dintre oameni, care sunt stăpâniţi de ură şi răutate. Judecata trebueşte făcută după dreptate. Creştinul va trata însă cu pârâşul său *„cât este pe cale"*, neurmărind dorinţa de răzbunare. Calvin acceptă pedeapsa numai ca mijloc preventiv pentru apărarea organismului social [438]). Sancţiunea magistratului să nu fie interpretată drept o hotărâre a sa personală, ci drept o hotărâre a lui Dumnezeu [439]). Cuvântul *„creştin"* ne îndeamnă nu numai de a nu rezista răului, ci mai degrab de a suporta: injuria şi ocara cu răbdare, pentru „a învinge răul cu binele". Aceasta este adevărata victorie creştină. Ei nu cer nici măcar pedeapsa celor răi, care nu pot fi corijaţi de cât prin sancţiune [440]). Renunţă de a intenta procese, spre a nu ieşi cu ură faţă de fratele lor [441]). Dacă dreptul lor se poate câştiga şi prin judecată, dar fără ură şi fără părtinire, sunt liberi s'o facă.

435) Ibid. p. 217. 436) Ibid. p. 219. 437) Ibid. p. 221.
438) Ibid. p. 224. 439) Ibid. p. 224. 440) Ibid. p. 225.
441) Comp.: *„Contre les Anabaptistes"* c. B. 35 S. 77. „Or il est vrai qu'en particulier l'usage du glaive ne droit être permis à nul pour faire reistence au mal. Car les armes des chrétiens sont prières et mansuetude pour posseder leurs vies en patience et vaincre le mal en bien faisant selon la doctrine de l'Evangile, Luc. 21, 19, Rom. 12, 21. L'office de chacun de nous est de souffrir patiemment si on nous fait quelque outrage plustot que d'user de force et violence. Mais de condamner le glaive publique, lequel Dieu a ordonné pour notre protection, c'est un blasphéme contre Dieu même".

Calvin stărue mai departe asupra respectului ce trebueşte datorat superiorilor lor [442]). Acest respect să nu urmeze din frică, ci din conştiinţa faţă de Dumnezeu.

Calvin respinge ca şi Luther orice încercare de rebeliune şi răzvrătire — *Les hommes soient tenus en bonne et honnête discipline* [443]). Oficiul eclesiastic trebue să vegheze necontenit, ca sf. Cină a Mântuitorului Iisus Hristos să nu fie pângărită de oameni scandalagii [444]). Biserica este chemată a juca un mare rol social în moralisarea vieţii cetăţeneşti, asupra căruia am stăruit şi mai înainte.

In general, Calvin menţine principiile lutherane faţă de autoritatea statului. Totuş, prin creiarea acelui *Corpus Christianum* străbătut de voinţa divină, ca şi a unei societăţi cu structură pur creştină, ori a unei autorităţi infuzate de preceptele creştine şi lucrând de acord cu regimentul eclesiastic la moralizarea vieţii publice, statul este pus în situaţiunea de-a recunoaşte întâietatea bisericii. Paralelismul lutheran dintre ordinea civilă şi ordinea spirituală înclină în concepţia calvină spre subordonarea celei dintâi ordinii eclesiastice, lucru, ce se accentuiază tot mai mult la continuatorii săi.

Caracterul democratic, pe care Calvin căuta să-l imprime statului său creştin prin realizarea acelei *sfinţenii a vieţii de comunitate* — die Heiligung der Gemeinde —, cum şi prin transformarea conceptului de *„biserică"* cu senzul ei dogmatic, haric şi canonic într'o *biserică a poporului* — eine Volkskirche —, după care credincioşii participă cu autoritatea şi consimţământul lor la treburile bisericeşti, acest caracter se păstrează mai departe şi la discipolul său: *Theodor Beza.*

In opera sa: *de iure magistratum,* atribuită în timpul din urmă acestuia [445]), *suveranitatea poporului* rămâne mai departe ultima raţio

442) Calvin: *Oeuvres compl.* v. IV. P. 226.

443) Calvin: Oeuvres choisies, p. 275 — *Lettre au protect. d'Anglettere* —

444) Ibid., p. 274.

445) Vezi: Ernst Troeltsch: *die Soziallehren der christlichen Kirchen,* Tüb. 1912. S. 688. Extragem din notele redate aci unele justificări ale afirmaţiunilor noastre, întru cât textul acestei lucrări ne scapă. Unele confirmări mai întâlnim în scrierile sale, precum: Theodori Beza *ad. Ioan. Struckium, professorem Epistola et Pastorum ac Professorum Geneuensium responsio.* Genevae, 1597. Textul lor există la Academia Română cu unele lipsuri.

a dreptului în sine [446]). Ea depăşeşte autoritatea statului şi chiar autoritatea suveranului [447]). Din această cauză, Beza acceptă peste Calvin şi dreptul de reacţiune al poporului contra tiraniei unui stăpânitor [448]). Faţă de persecutorii unei credinţe, Beza proclamă dreptul de apărare cu forţa al creştinului, fără a se împieta cu ceva asupra conştiinţii sale [449]).

Cum vedem, discipolul depăşeşte pe maestrul său, care excludea forţa ca mijloc de afirmare al unei credinţe. Noaptea sfântului Bartolomeu, ca şi persecuţiile îndreptate contra Hughenoţilor, ori actele samavolnice din partea autorităţilor de stat şi chiar eclesiastice contra nouilor adepţi ai *Reformei* [450]), impuneau lui Beza o altă atitudine, decât cea a magistrului său. Calvin căuta să armonizeze întrucâtva cele două autorităţi, dând prioritate autorităţii dumnezeeşti faţă de autoritatea lumească. Beza rămâne mult mai intransigent. Apelul acestuia la dreptul de reacţiune al poporului contra oricărei tiranii, cum şi colaborarea bisericii la moralizarea vieţii publice au evoluat în concepţia reformatorilor neo-calvinişti din ţările anglo-saxone către revendicarea libertăţilor poporului nu numai din punct de vedere religios, ci şi politic [451]).

In faţa autorităţii statului şi a suveranului se accentuiază acum tot mai mult valoarea autoritativă a suveranităţii poporului. Cele două voinţi contrare sprijinite pe fundamente religioase diferite, au dat naştere la mari conflicte sociale, cunoscute sub numele de:

---

446) „Les peuples... sont plus anciens que les magistrats, et, par consequent, le peuple n'est pas créé pour les magistrats, mais au contraire les magistrats pour les peuples" op. cit. S. 689.

447) „Le bien public et les droit de la nation sont supérieurs à ceux de l'individu, même à ceux du suverain". Ibid. S. 689.

448) „Juste résistance par les armes n'est point contraire à la patience ni aux prières des chretiens". Ibid. S. 689.

449) „Etant pérsecuté pour la religion, on se peut défendre par armes en bonne conscience". Ibid. S. 689.

450) In 1572 Papa Romei a ordonat un *Te Deum*, mulţumind lui Dumnezeu pentru Hughenoţii masacraţi în Franţa în noaptea sf. Bartolomeu, fiind pentru el o mare consolaţiune, ceia ce şi doria pentru gloria lui Dumnezeu. Vezi: Taylor: *Cromwell*, tr. fr. Paris. 1934, p. 21.

451) Vezi: G. R. Stirling Taylor: *Cromwell*, Payot. Paris, 1934, p. 50 şi urm. Idem. Troeltsch, op. cit. S. 695.

războaie civile, care au îmbrăcat şi puternice aspecte religioase. Anglicanismul în luptă cu puritanismul. Cel dintâi susţinând dreptul divin şi absolut al puterii regale, cel de al doilea dreptul divin şi absolut al suveranităţii poporului [452]).

Leaders-ii acestui curent democratic au fost în Anglia neo-reformiştii: *John Knox* şi *Oliver Cromwell* [453]). Cel dintâiu nu se dă înlături de a cere controlul suveranului, al judecătorilor ca şi al administratorilor regali, dreptul la rezistenţă contra tiranilor, solidarizarea cetăţenilor pentru apărarea unei cauze religioase, ca şi pentru impunerea unei atitudini politice, fie chiar şi prin violenţă [454]).

Aspectului religios al luptei, îi adaogă Oliver Cromwell şi aspectul politic pentru eliberarea maselor de voinţa arbitrară a tiranului. Războaele civile, care au urmat în ţările anglo-saxone aveau să lămurească primatul uneia din aceste autorităţi. Lupta se deschide cu *„Marea Remonstranţă"*, din ziua de 8 Noembrie, 1641, prin care se acordă suprema putere în stat *Camerii comunelor*, adică reprezentanţilor poporului [455]).

Dreptul suveranităţii poporului a fost teoretizat mai departe de juristi ca: *Althusuis* [456] şi *Hugo Grotius* [457]). Cel dintâiu, adept credincios al lui Calvin, se menţine în vederile sale, accentuând caracterul democratic al statului, prin colaborarea sa cu biserica, lăsând ideilor de libertate şi egalitate să lucreze sub egida autorităţii eclesiastice după dreptul divin şi dreptul natural. Cel de al doilea caută să deducă acest caracter mai mult pe baza dreptului natural „conforme aux lumières de l'entendement humain, qui est la source du *droit naturel* [458])". Motivele de ordin religios cumpă-

452) Taylor, op. cit., p. 142 şi urm.

453) Troeltsch, op. cit. S. 694; idem: Taylor, op. cit., p. 77.

454) Troeltsch, op. cit. S. 695.

455) Taylor, op. cit. p. 129 şi urm.

456) Troeltsch, op. cit. S. 695.

457) Vezi: *Le droit de la guerre et de la paix*, Tr. fr. par Barbeiyrac. T. I. § *De la certitude du Droit en général*. Paris. 1759.

458). Vezi: H. Grotius, op. cit. p. 8, unde rezumă *dreptul natural* prin cuvintele: *„Qu'il faut s'abstenir religieusement du bien d'autrui et restituër ce que l'on peut en avoir entre les mains, ou le profit qu'on a tiré: Que l'on est obligé de tènir ce qu'on a promis: Que l'on doit réparer le dommage qu'on a causé per la faute: Et que toute violation de ces Règles, mérite punition, même de la part des Hommes"*.

nesc aci mai puţin [459]). Principiile raţionale sunt de altfel reflexul voinţii divine [460]). Certitudinea dreptului o dă raţiunea umană [461]). La baza societăţii stă contractul social. Ea clădeşte pe principiile raţiunii cu care conlucră marile idei democratice de libertate şi egalitate sub egida învăţăturii evangelice. Astfel se formează acea democraţie creştină ca rezultat al colaborării dintre creştinism şi principiile dreptului natural [462]). O asemenea democraţie o mai regăsim şi în concepţia unui *John Locke* [463]), a lui *Puffendorf* [464]), a lui *Hobbes* [465]), a lui *Cumberland* [466]), etc. care construesc pe baza *dreptului natural*, adică a *dreptului raţional*. Intervin, desigur, în aceste concepţii şi idei ale neo-reformiştilor calvinişti. Ele nu formează însă structura lor, ci suportă numai unele influenţe ale nouei reforme, fiind în realitate rezultatul spiritului raţionalist al epocei „*Renaşterii* [467])".

In senzul acesta trebue să judecăm şi structura democraţiilor moderne, fie ele de nuanţă franceză sau americană. Este drept, că neo-calvinismul american facilitează acomodarea principiilor religioase la realităţile sociale, mai mult decât orice altă confesiune sau credinţă sectantă. El se împleteşte adânc cu spiritul democratic, îl alimentează şi-l aprofundează în cutele organismului social. „L'égalitaté — spune Tocqueville [468]) — comence a pénétrer par l'Eglise au sein du gouvernement...". De la egalitatea religioasă uşor se poate păşi la egalitatea juridică. „Le christianisme, adaogă acelaş autor [469]), qui a rendu tous les hommes égaux devant Dieu, ne répugnera pas a voir tous les citoyens égaux devant la

459) Ibid. H. Grotius, op. cit. p. 984. Autorul face apel la virtutea sinceritătii, acea: „*bonne foi*", comună oricărei inimi omeneşti în pacificarea popoarelor, nu la motive religioase.

460) Ibid. p. 10.

461) Ibid. Vezi cap. § 1. *Discours preliminaire*. p. 2 şi urm.

462) Vezi: Troeltsch, op. cit. S. 702.

463) Vezi al său „*Essay... of civil governement*" London.

464) Vezi: „*Le droit de la Nature et des Gens*" tr. de Barbeyrac.

465) „*Elementa philosaphica de cive*". § XII.

466) „*De legibus naturae*" London 1672. tr. fr. de Barbeyrac.

467) Vezi şi Troeltsch, op. cit, S. 702 şi urm.

468) „*De la Démocratie en Amérique*" Paris, 1888. Vol. I, p. 3.

469) Ibid. p. 17.

loi". Acest mers este condus de însuş Dumnezeu — Dieu prépare aux sociétés un avenir plus fixe et plus calme [470])". Este însuş mersul justiţiei dumnezeeşti.

Iată! dece, neo-calvinismul contimporan — cum vom vedea mai departe — a luat şi ia o atitudine atât de fermă contra *totalitarismului exclusivist* al unora dintre statele actuale.

Reacţiunea din ultimul timp a fost impusă bisericilor protestante în general [471]), ca şi celor reformate în special [472]) în urma tendinţelor tot mai crescânde a statelor totalitare faţă de drepturile şi datoriile ce incumbă bisericilor creştine. Această nouă formă de autoritate şi guvernare a statelor caută să absoarbă în sfera lor de acţiune orice altă activitate individuală şi socială. Organizarea tot mai centralizatoare în mâinile statului a tuturor forţelor de producţie a poporului a avut drept urmare şi o secularizare a gândirii şi spiritului uman. Secularizarea impusă prin autoritatea statului a dus la un conflict între gândirea creştină de oparte şi totalitarismul statelor de altă parte. Formarea personalităţii umane şi libertatea creştină nu se puteau uşor mlădia mecanicismului şi automatismului de stat. Secularizarea forţelor spirituale a impus bisericilor din statele totalitariste o acţiune comună contra acestor incălcări în domeniul spiritual [473]). Cea mai concretă acţiune a bisericilor creştine se canalizează recent în marele congres mondial, sub auspiciile „*Consiliului ecumenic pentru creştinismul practic*" de la Geneva, ţinut în anul 1937 la Oxford în Anglia, unde s'a cercetat şi fixat atitudinea bisericii faţă de tendinţele de secularizare a statelor totalitare [474]).

---

470) Ibid. p. 19.

471) Vezi: *Kirche, Volk und Staat — Stimmen aus der deutschen evang. Kirche* — hgegb. von Eug. Gerstenmaier, Berlin, 1937. Im Furche. Verlag.

472) Vezi: *Totaler Staat und christliche Freiheit.* Genf, 1937; idem: A de Quervain, *Vom rechten Verständnis christlicher Freiheit.* Berlin, 1935; idem: Dr. Oldham et Dr. Visser'T Hooft: *La mission de l'Eglise dans le monde.* Ed. Je Sers; Paris, 1937; idem; *die Kirche Cristi und die Welt der Nationen,* Leipzig, 1938; idem: *die Kirche und das Staatsproblem,* Oxford, 1937; idem: *Christian Faith and the modern State* — an oecumenical approach — London, 1937.

473) Vezi: „*Kirche und Welt in ökumenischer Sicht*" Oxford, 1937.

474) Vezi enciclica lui Pius al XI: *Mit brennender Sorge* din 1937 şi enciclica lui Pius al XII: *Summi Pontificatus* din 1939.

Studii și documente importante au fost înfățișate aci de personalități marcante din bisericile evanghelice sau cele reformate din statele europene ca și cele americane. N'au lipsit nici documentate rapoarte din țările ortodoxe, în special din Rusia Sovietică și Bulgaria, asupra cărora vom reveni la locul cuvenit [475]).

Inzistăm, deocamdată, asupra contribuției, adusă de biserica reformată prin teologi de marcă, între care semnalăm pe: *Karl Barth, Peter Barth, Emil Brunner, Dr. Oldham, Dr. Visser'T Hooft, V. A. Demant etc.* [476]).

Astfel *Emil Brunner* găsește o mare incompatibilitate între statul totalitar și credința creștină [477]). Statul este și el o orânduire a lui Dumnezeu. El devine necesar din cauza păcatului. Denumit și *„frenum peccati"*, apare totdeauna acolo unde există păcatul. Atributul său legal este: *constrângerea.* In sfera socialului, clădită pe iubire, dreptul este inutil și superfluu. Dragostea depășește legea [478]). Acolo, unde statul îngrădește mai mult de cât trebue drepturile libertății, acționează totdeauna ilegal. Biserica are datoria, după autorul nostru, să protesteze contra unui asemenea stat și să apere drepturile încălcate ale individului, chiar cu primejdia martirismului [479]). Ea poate ridica pretențiile ei nu numai sub aspectul creștin, ci chiar și sub unghiul dreptului natural. După cuvântul apostolului Pavel, acest drept este înăscut în ființa omului și el este sesizat până și de necreștini. Reformatorii religioși: Luther ca și Calvin nu tăgăduesc acest drept natural [480]). Ceia ce biserica trebue să apere nu este atât libertatea lăuntrică pe care o susține și menține conștiința morală a individului, cât mai ales cea dinafarică — adică ideia de dreptate —, călcată în picioare prin voința arbitrară a statului — *die Geltendmachung des Gesetzes der Gerechtigkeit gegen die Willkür des Staates* [481]).

475) Vezi: *Kirche. Staat und Mensch* — Russisch-ortodoxe Studien — Genf, 1937.

476) Vezi: *Totaler Staat und christlische Freiheit.* Genf, 1937, idem: Visser, Hoolts, op. cit.

477) Vezi: *„der Staat und das christliche Freiheitsverständnis"* în lucrarea: *„Totaler, Staat und christliche Freiheit"* Genf, 1937. S. 37.

478) Ibid. S. 46; ibid. S. 59.

479) Ibid. S. 39, 54. 480) Ibid. S. 52. 481) Ibid. S. 59.

Mult mai radical, afirmă această atitudine *neo-calvinistul Peter Barth* [482]). Există un *„totalitarism"*, dar nu de ordin uman, ci de ordin divin [483]). — *alle Welt unter den Totalitätsanspruch Gottes sich stellen soll.* Ori ce altă pretenție totalitaristă a unui stat, apare după cuvântul Scripturii, drept o uzurpare ridiculă. Acesta este și postulatul de la care pleacă Peter Barth în fixarea raportului dintre stat și biserică. Dumnezeu intervine, după autor, în mersul istoriei umane. Comunitatea creștină nu poate recunoaște un drept totalitar bazat pe ideia de rasă, de sânge sau necesități economice [484]). Ea face cunoscut mesagiul eliberării omului de orice încatenări pământești. Prin o asemenea eliberare, creștinul devine cu adevărat liber. Libertatea ca reflex a spiritului și a chipului lui Dumnezeu în om. Biserica este chemată să lupte pentru această libertate. Orice încălcare a acestei libertăți este opera diavolului. Autorul are cuvinte grele la adresa statului totalitarist. Acesta întreține spiritul anticreștin. *Der totale Staat ist die Erhaltungsordnung des Antichrist* [485]).

Peter Barth reia ideia lui Calvin, după care, comunitatea creștină să nu se lase secularizată de răspunderile ei la formarea vieții de stat. Biserica să iasă din atitudinea sa de pasivitate față de tendințele secularizante ale statului. Autorul susține formarea unui *stat juridic*, în care voința lui Dumnezeu să fie hotărâtoare [486]). El va fi contrapus haosului și arbitrarului politic din zilele noastre. Autoritatea statului să se integreze autorității lui Dumnezeu. Singurul său factor limitativ rămâne cuvântul revelat. *„Duhul adevărului vă va conduce către adevăr"* [487]).

Calvin se regăsește astfel în concepția neo-calviniștilor contimporani [488]), care afirmă împreună: primatul spiritual al bisericii, încreștinarea statului, omogenizarea organismului social, infuzarea comunității cu duh creștinesc, orânduirea ierarhică hotărâtă de Dumnezeu în relațiile statului cu biserica. Antinomia dintre predestinațiune și libertatea creștinului se desleagă acum în senzul

---

482) Vezi: *„der Totalitätsanspruch des heutigen Staates und das christliche Freiheitsverständnis"* Genf, 1937, S. 20.

483) Ibid. S. 20. 484) Ibid. S. 22. 485) Ibid. S. 26.

486) Ibid. S. 31. 487) Ibid. S. 34.

488) Vezi și: K. Barth, Hooft, Oldham, Demant etc. în operile citate mai sus.

împlinirii chemării prestabilită de Dumnezeu şi încredinţată celor aleşi spre glorificarea sa.

Această ideologie a făcut obiectul desbaterilor Congresului dela Oxford, care a redactat în mesagiul său principiile fundamentale călăuzitoare în atitudinea bisericii faţă de absolutismul statelor totalitare. Spicuim următoarele: [489]).

„Recunoaştem că statul este o realitate istorică. In domeniul său el are autoritate supremă, însă se află şi el sub autoritatea şi judecata lui Dumnezeu... Recunoaştem de asemeni, că statul, care este expresiunea forţei în această lume a păcatului, riscă să devină instrumentul răului din cauza puterii sale şi a monopolului mijloacelor de constrângere. Credem, că Dumnezeu este sursa a toată dreptatea, deci privim statul nu ca suprema sursă a legii, ci numai ca garantul ei. Statul nu este stăpânul, ci mai degrabă slujitorul dreptăţii. Pentru creştini nu există altă autoritate supremă de cât Dumnezeu.

Misiunea bisericii este de a creia o comunitate fondată pe iubirea divină. Ea nu poate întrebuinţa constrângerea. Biserica are şi ea de îndeplinit anumite datorii faţă de stat. In primul rând, biserica să fie mărturie lui Dumnezeu în lume... Ea va servi raţiunea proclamând voinţa lui Dumnezeu: normă supremă... Că statul va consimţi sau nu, biserica nu va putea renunţa la afirmarea mijloacelor ei de ordin moral şi religios. Biserica se va ruga pentru stat şi autorităţi, le va arăta supunere şi va coopera cu ele pentru binele cetăţenilor; dar are şi datoria de a critica statul, când se îndepărtează de cuvântul dumnezeesc. Statul de asemeni să-şi însuşească o legislaţie creştină. In ţările, în care biserica nu-şi poate întemeia libertatea ei, ea va avea să protesteze contra unei astfel de tăgăduiri. Dacă însă statul se va ridica contra unei atari protestări, căutând a o înăbuşi, celelalte biserici au datoria de-a veni în ajutorul bisericii oprimate, cu toate mijloacele ce le stă în putere".

Această conlucrare între creştini a dus la solidarismul ecumenic al bisericilor creştine, care va însemna o mare forţă pentru viitor.

* *
*

489) *In afară de Catedră*, p. 246 şi urm.

In cadrul aceleiași concepții rezolvă Calvin și dificila *problemă a războiului*, acea — *ardua et difficilis questio* — cum o numește el [490]). Este o mare dilemă în care se mișcă autoritatea magistratului. Pe de o parte chemarea sa de creștin, căruia i se interzice de a vărsa sânge — *occidere lex Domini prohibet* —, pe de altă parte, Dumnezeu însuș pune sabia în mâna miniștrilor săi spre a face judecata și a executa dreptatea — *jubet facere iudicium et iustitiam* [491]).

Dar această dilemă poartă în sine și deslegarea ei. Din moment ce magistratul nu acționează din temeritate față de oameni, ci execută hotărârile lui Dumnezeu, înțelegem, că orice scrupul de conștiință este fără motiv [492]). Statul, după concepția protestantă, fiind o concesiune a lui Dumnezeu în lumea păcatului, hotărârile lui sunt justificate. Autoritatea neurmărind altceva de cât menținerea păcii, nici războiul nu are alt scop de cât: *restabilirea liniștei.* Căci dacă este rău, să trăești sub o autoritate, care nu permite nimic, cu atât mai rău este să trăești sub alta, care permite totul [493]). Din această cauză, războaele sunt legitime — *legitima esse... suscipiuntur bella.* Ele au de scop să asigure liniștea teritoriului față de invadatorii și briganzii ce ar turbura-o. De aceia, Calvin permite ținerea de garnizoane la granița țării, încheerea de alianțe cu vecinii, cum și pregătirea armamentului necesar războiului [494]). Mai înainte de a se apuca armele, Calvin sfătuește, să se uzeze de toate mijloacele, pentru soluționarea unui conflict oare care pe cale pașnică. In această ordine de idei, Calvin ia chiar o atitudine categorică contra războiului. Intr'o scrisoare adresată către regele Angliei: *Eduard* al VI-lea, războiul este privit ca un act oribil, plin de grozăvii, pentru care motiv, îl condamnă în mod hotărât. Acceptat sub forma lui defensivă, războiul este totuș condamnat din punct de vedere creștin pentru cruzimea

490) I. Calvini: *Inst. Chr. Rel.* Vol. II. Lib. IV. § 10, p. 482.

491) Ibid. § 10, p. 482,

492) Ibid. „...nihil hoc scrupulo impediemur" § 10, p. 482.

493) Ibid. § 10, p. 483; ...„malum quidem esse, sub principe vivere, sub quo nihil liceat, sed multo peius, sub quo liceant omnia".

494) Ibid.p, 485 „si quid turbarum in agris suis incideret, mutuam sibi opem ferant et vires in commune conferant ad opprimendos humani generis communes hostes; civiles munitiones, quarum in arte militari usus est".

şi barbaria sa [495]). Vorbeşte de mesagiul păcii şi al împăcării dintre Dumnezeu şi om, pe care l-a adus Evanghelia cu sine. Pacificarea oamenilor va fi o urmare a stăpânirii împărăţiei lui Hristos. Atunci se va împlini şi profeţia lui Isaia, după care săbiile se vor preface în fiare de plug, iar lăncile în coase de lucru.

Calvin condamnă totuş *prudenţa umană*, care caută să menţină pacea prin compromisuri şi abateri de la cuvântul lui Dumnezeu. De aceia, el spune net: „Să nu ne abatem de la drumul cel drept, pe care ni-l indică voinţa divină, întru cât avem promisiunea, că Dumnezeu ne va ajuta, când mergem pe calea cea dreaptă. Dumnezeu condamnă cărările piezişe, pe care le bat adesea înţelepţii acestei lumi" [497]).

Datoria creştinului, după Calvin, este de a se încrede numai în Dumnezeu şi prin: mărturia credinţii, prin organizaţie, prin desfacerea sa de Papism, prin suferinţă şi răbdare să renunţe la mijloacele forţei şi ale violenţii [498]). In cazuri de mari strâmtorări, Dumnezeu însuş poate săvârşi minuni cu poporul său, pentru a-l salva.

Războiul mai serveşte însă, după Calvin, şi ca instrument în mâna lui Dumnezeu pentru realizarea acelei *dreptăţi imanente* între popoare. „Dumnezeu este suveran în a distribui împărăţiile şi a aşeza regii, după cum El socoteşte [496]). Astfel este utilizat Nabuchodonosor pentru... a curma zarva Egiptului. Ridică oastea lui Gog împotriva poporului său nevrednic. Dărâmă trufia lui Nabucadnezar... *„ca să cunoască pe Dumnezeu Cel prea Inalt, care este stăpân peste împărăţia oamenilor şi aşează în fruntea ei pe cine voeşte"*. Nimiceşte pe Belşatzar, împăratul Chaldeilor, pentru că a necinstit pe adevăratul Dumnezeu. Târăşte în robia babilonică pe regii nedemni a lui Iuda şi Iszdrael. Risipeşte împărăţia Babilonului prin puterea Mezilor şi Perşilor. Infruntă orgoliul Tirului prin tăria Egiptenilor, fiindcă atât unii, cât şi alţii erau executorii dreptăţii lui Dumnezeu pe pământ. El sfărâmă sceptrele regale şi destramă stăpânirile meschine [499]).

495) Calvin: Oeuvres choisies. p. 259—261.
496) Calvin: Oeuvres choisis, p. 260.
497) Calvin: Oeuvres choisies. p. 264.
498) Troeltsch, op. cit. S. 725. Notă.
499) Calvin: Oeuvres, vol. V, p. 238.

Ascultarea însă de autoritatea statului poartă în sine după Calvin şi o limită. Ea trebue să fie subordonată Majestăţii dumnezeeşti. El este Regele regilor şi trebueşte ascultat mai pre sus de toţi şi înaintea tuturora. Orice autoritate va fi respectată, atâta timp, cât este subordonată voinţii şi autorităţii lui Dumnezeu. *„Fiind răscumpăraţi atât de scump prin jertfa Domnului Nostru Iisus Hristos, — spune Calvin — să nu ne facem sclavi dorinţelor rele ale oamenilor şi mai ales impietăţii lor* [500]).

Ca şi Luther, prin urmare, Calvin condamnă în numele creştinismului războiul. Acceptă, totuş, războiul cu caracter defensiv. Imprimă acestuia o nuanţă mistico-religioasă, pe care Dumnezeu îl concede în lumea păcatului. El mai poate servi de intrument în mâna Creatorului nostru pentru înfăptuirea acelei *justiţii imanente* pe pământ şi spre a ţine trează conştiinţa preamăririi lui Dumnezeu, Stăpânul absolut al tuturor regilor şi naţiunilor pământului. Autoritatea umană trebue să se subordoneze întotdeauna autorităţii dumnezeeşti.

Pacifismul calvin, conceput ca o urmare a întronării împărăţiei tui Dumnezeu pe pământ, cum şi realizarea acelei *justiţii imanente* dealungul veacurilor, au fructificat în ideologia calvină o politică creştină internaţională de *intervenţionism* în limitarea războiului, cum şi o *politică de împăcare între popoare prin mijlocirea ecumenicităţii bisericii lui Hristos,* sporind astfel sugestiile şi perspectivele de pacificare în viitor.

Calvin însuş a exercitat această activitate interdiplomatică — cum reese din scrisorile sale — cerând sprijinul celorlalte puteri protestante, ca şi cantoanelor reformate înrudite cu Geneva prin aceiaşi credinţă contra ameninţărilor ce veneau dinspre: Franţa, Savoia, Berna, etc. Această diplomaţie cu caracter internaţional avea la bază o ideie religioasă şi anume: *triumful împărăţiei lui Dumnezeu în această lume.*

Sistemul încheerii de alianţe şi tratate pentru menţinerea păcii sau pentru pedepsirea agresorului, ori intervenţionismul armat pentru eliberarea unui stat de apăsarea brutală a vreunui tiran, ca şi colaborarea între biserici pentru pacificarea popoarelor îşi au nu-

500) Ibid. p, 240.

cleele lor în însăşi politica externă bisericească dusă de Calvin chiar pe timpul său.

Pacifismul în general depăşeşte spiritul războinic în Calvinism.

Acest dinamism politico-religios a trecut apoi şi în celelalte confesiuni şi secte, dând naştere la mari mişcări mondiale în favoarea păcii, mişcări actualizate în prezent de bisericile neo-luterane şi neo-calviniste, de bisericile congregaţionaliste şi cele americane, pentru câştigarea unui front comun pacifist şi exprimat în diferitele congrese cu caracter internaţional.

Spicuim câteva din aceste păreri, pe care le întâlnim la mari personalităţi juridice şi eclesiastice, ca *Paul Althaus*, *Max Huber*, *Otto Piper*, *Karl Barth* etc. şi sintetizate apoi în marele congres mondial pentru *Creştinismul practic*, ţinut în anul 1937 la Oxford în Anglia, unde s'a fixat principial şi atitudinea bisericii faţă de problema războiului şi a păcii.

Profesorul Paul Althaus de la Universitatea din Erlangen [501]), consideră războiul drept o *problemă etică*, fiind în sine o acţiune pur omenească. Creştinismul înseamnă propriu zis: slujire, jertfă, iubire, în niciun caz: agresiune sau violenţă. Chestiunea celor două împărăţii diferite este pusă, în mod clar, după acest autor, abia de Luther şi Calvin. Ordinea spirituală e altceva de cât ordinea civilă [502]). Cu evanghelia singură nu se poate guverna un stat. Statul însă la rândul său este şi el expresiunea voinţii lui Dumnezeu. „*In cazul acesta*, se'ntreabă Althaus: *Războiul se poate şi el încadra în ordinea divină a statului?* [503])".

Pentru a răspunde la această întrebare, Althaus supune unei judicioase analize: *ideia de stat*, Statul, după acest autor, este poporul însuş. El stă în serviciul acestuia pentru împlinirea misiunii sale istorice. Politica statului se identifică astfel cu politica de autoafirmare a poporului însuş — *Sellbstbehauptung des Staatsvolkes* [504]).

501) Vezi lucrările sale: „*Krieg und Christentum*", „*Politik und Moral*" şi cap.: „*Christentum, Krieg und Frieden*" din lucrarea; *Kirche, Volk und Staat* — Berlin. 1937. S. 167 şi urm.

502) Ibid. S. 167, 168.

503) Ibid. S. 169.

504) Ibid. S. 170.

Lui i se poate jertfi totul, fără a i se pretinde în schimb să jertfească nimic. Prin aceasta, Althaus nu face de cât să conture ze ființa *statului totalitar.*

Inapoia statului trebue să existe un *ethos.* Statul este o forță, dar această forță trebuește bazată și ea pe o ideie de drept—*Ohne Recht zerstört sich selbst solche Macht* [505]). De aceia, politica trebue să meargă mână 'n mână cu morala. Ingrădită de elementul etic, politica nu trebue să fie stânjenită de morala renunțării, a aservirii și a cedării [506]).

Pe baza acestor idei, autorul nostru concepe și *problema războiului.*

Un stat pus în serviciul națiunii are în mod implicit și răspunderea ei. In complexul de năzuințe al popoarelor, fiecare stat trebue să 'și asigure spațiul său vital. Survin însă probleme, după Althaus, unde o rezolvare prin bună înțelegere nu este posibilă, ci trebuește luat o hotărâre. Din această cauză, forța și dreptul nu apar în sine ca două elemente contradictorii. Dreptul istoric poartă în sine și elementul forței [507]). Războiul devine astfel o datorie morală pentru un popor. Este singurul mijloc, după autor, pentru împlinirea acelei dreptăți vitale necesară existenții unei națiuni, care 'și caută un loc în istorie [508]). Renunțarea, jertfa și iubirea față de aproapele nu pot fi invocate în asemenea imprejurări. Nici rezistența pasivă nu e mai creștinească, de cât lupta ofensivă. Rezistența pasivă e o constrângere, dar nu o virtute. „*De aceia,* conchide autorul, *că cine predică credința în triumful iubirii și al răbdării pasive prin o falsă moralizare a conflictelor istorice, acela să știe, că nu condamnă numai războiul, ci și dreptul și statul, nu numai militarismul, ci și poliția și legea penală*" [509]).

Juristul *Max Huber* merge și mai departe. El caută nu numai o justificare morală a războiului, ci și una juridică creștină [510]).

505) Ibid. S. 171. 506) Ibid. S. 173.

507) Ibid. S. 175 „Macht und Recht sind keine Gegensätze; das geschiechtliche Recht trägt Elemente der Macht in sich".

508) Ibid. S. 176 „Der Krieg kann also zur sittlichen Pflicht eines Volkes, das gehorsam sein will, werden".

509) Ibid. S. 177.

510) *Staatenpolitik und Evangelium.* Zürich, 1923.

După acest autor, războiul este o exteriorizare a forţei, iar forţa o afirmare a dreptului existenţii unui stat faţă de alte state. Raportul între state se bazează pe forţă, iar forţa este un rezultat al întinderii şi vitalităţii unui popor. Istoria unui stat este o neîntreruptă serie de lupte şi năzuinţe [511]).

Din punct de vedere creştin, s'au încercat alianţe între state pentru *stigmatizarea agresorului. Pactul Naţiunilor*, ca şi *pactul Kellog* încadrează războiul ca pe un element pacific în dinamica politicii internaţionale. Ele se mărginesc să prescrie războiul, fără să se îngrijească, după autor, a îndepărta însăşi cauzele războiului [512]).

Politicul creştin trebue să se îndrepte în deosebi asupra cauzelor ultime ale răului, fără să rămână numai la condamnarea simptomelor lui [513]). Înarmările continue sunt o dovadă a existenţii învrăjbirii şi conflictelor dintre popoare [514]). Dar renunţarea la forţă, nu e o soluţie, după autor, mai ales într'o lume a păcatului, cum e lumea pământească [515]). Ea nu e posibilă, de cât atunci, când structura statelor ca şi a indivizilor va fi profund schimbată. Numai printr'o integrare a lor într'o ordine juridică generală, care să-i apropie de spiritualitatea împărăţiei lui Dumnezeu, poate face reală această nouă ordine socială [516]).

Refuzul de a lua armele rămâne, după juristul Max Huber, în ultima analiză o chestiune de conştiinţă. Biserica poate împărtăşi credincioşilor ei, cum să se poarte în anumite situaţii şi conflicte. Hotărârea ultimă n'o poate lua de cât individul în deplină ascultare faţă de Dumnezeu [517]). Este de dorit, ca statul să evite cetăţenilor asemenea conflicte de conştiinţă. De aici poate naşte o tenziune între stat şi biserică [518]). Biserica identificându-se cu dreptul, ea va căuta să afirme acest drept şi în ordinea internaţională a popoarelor. De şi un asemenea drept nu are o forţă constrângătoare înapoia sa, totuş, nu este o pură ficţiune, după autor [519]). El oferă oarecare siguritate şi normă în relaţiunile dintre state, fără a le lăsa într'o stare haotică. Creştinul va milita pentru desvoltarea dreptului naţiunilor spre a stăpâni şi mai mult

511) Ibid. S. 118. 512) Ibid. S. 119. 513) Ibid. S. 119.
514) Ibid. 120. 515) Ibid. 120. 516) Ibid. S. 121.
517) Ibid. S. 121. 518) Ibid. S. 122. 519) Ibid. S. 123.

raporturile dintre popoare. El va pune preț nu numai pe puterea de constrângere, ci și pe spiritul care lucrează prin instituțiile și structura morală a indivizilor. Au fost înființate multe alianțe în decursul timpului pentru menținerea păcii între popoare — *Bundssysteme zur Friedensbewahrung.* Ele se evidențiază în atitudinea de *neutralitate* și de *solidaritate* dintre state pentru menținerea lor, atitudine, ce întrupează în sine un înalt principiu etic pentru ordinea internațională [520]).

Fără un *ethos* nici dreptul nu poate avea ființă—*Ohne Ethos kann kein Recht bestehen*—. Mai ales, dreptul internațional trebue să stea pe o bază etică [521]). El se hrănește din sursele moralei creștine. Atitudinea statului trebue să fie și ea influențată de această concepție a iubirii față de aproapele. Acest principiu aduce după sine o întreagă revoluție în raporturile dintre națiuni. Adevărul, sinceritatea și resignarea creștină trebue să contrabalanseze: ura, neîncrederea și suspiciunea falselor ideologii, fie ele religioase sau naționale. *„Fără acest substrat,* — spune Huber — *orice ordine internațională este cu neputință, chiar dacă ar fi impusă prin forță* [522]). *Numai credința creștină posedă acest ethos stabil, fiindcă stă pe temeiurile revelației divine".* Biserica aduce mai departe cu sine și atributul acelei unități spirituale, transcendente și istorice, de: *ecclesia una sancta.* Statul este și el exteriorizarea acestei voinți divine pe pământ. Conștiința creștină ferită de iluzii și surprize, va privi lucrurile sub un aspect mai înalt—*sub specie aeternitatis*—, Dumnezeu fixând, după autor, scopul ultim al popoarelor ca Domn al istoriei, îi oferă o siguritate mângâietoare în această nestabilitate a lucrurilor [523]).

Cum observăm, autorul nostru anticipiază cu o preciziune matematică în desfășurarea nebuloasă a evenimentelor. El devine chiar foarte actual, când așează deasupra forței constrângătoare a reglării raporturilor dintre popoare: o *conștiință morală creștină.* Numai atâta timp, se poate spune, că forța reprezintă o *valoare morală,* câtă vreme, este exteriorizarea unui principiu de drept, ori a unui comandament divin. Antinomia dintre cele două noțiuni: forță și drept se neutralizează în acest caz, devenind o sin-

520) Ibid. S. 127. 521) Ibid. S. 128. 522) Ibid. S. 132. 523) Ibid. S. 136.

teză: ideia de justiţie sau ideia creştină în mers de actualizare. Structura marelor constelaţii politice, a federalizării statelor, pe care o intuise şi reformatorul *Calvin* devine astăzi mai actuală ca oricând, cu singurul corectiv, de a se sprijini pe o forţă, însă forţa să fie expresiunea celei mai înalte justiţii, a celei mai imanente dreptăţi, pe care Dumnezeu o realizează din umbră prin orânduirea *vaselor sale alese* la conducerea naţiunilor şi a statelor.

Aceiaşi problemă o urmăreşte şi *Otto Piper*, mai mult însă din punct de vedere al concepţiei creştine [524]).

Se pare, după acest autor, că Iisus, ca şi Apostolii nu au luat o atitudine mai precisă faţă de problema războiului — *den Krieg nicht als ein brennendes Problem angesehen haben* [525]). Ori cum, aceasta nu 'nseamnă, după cum observă şi autorul, că problema în sine rămâne indiferentă pentru o conştiinţă creştină. Este drept, se spune, că creştinătatea încă nu a găsit o soluţie satisfăcătoare în problema războiului. De aceia, autorul reia problema sub o cercetare ultra critică. El o analizează în lumina creştinismului, studiind în special: fiinţa şi origina războiului, problema pacifismului, şi soluţiile, pe care le oferă învăţătura creştină.

Problema războiului trebueşte căutată, după autor, în elementul politic al statului. El face parte din sfera umanului. Voinţa de putere şi de dominaţie, acea: *Wille zur Macht und Herrschaft* este principalul mobil, de care trebue să ţinem seama la isbucnirea unui război [526]). De altfel, acesta este şi cel mai cuceritor şi seducător motiv pentru massele populare. Conducătorul politic devine, în asemenea caz, expresiunea cea mai tipică a acestei *voinţi de dominare* [527]). Expansionismul politic se arată întotdeauna ameninţător pentru cei slabi, fie ei mai apropiaţi sau mai depărtaţi. Reacţiunile faţă de aceste aspiraţiuni duc, după autor, la conflicte şi războaie [528]). Ele mai sunt purtate şi în numele unor idei morale, religioase sau civilizatorii. Aşa numitele *„Strafexpeditionen"* sau războaie duse pentru eliberarea micilor naţiuni, ascund dorinţa voalată a extinderii unei supremaţii. Nici

524) Vezi: *Krieg und Friedenstiften* în lucrarea: *die Kirche Christi und die Welt der Nationen* — Frauenfeld, 1939. S. 230 şi urm.

525) Ibid. S. 230. 526) Ibid. S. 231. 527) Ibid. S. 233.

528) Ibid. S. 235.

presupusele războaie religioase nu urmăresc scopul triumfării vreunui adevăr religios. De altfel, religia nu are nevoe de scutul armelor pentru triumful ei.

Otto Piper insistă mai departe asupra eşecului acţiunilor pacifiste duse în decursul timpului. Insuccesul acestor mişcări se datoreşte faptului, că ele au ignorat factorii principali, care grăbesc isbucnirea războiului [529]). Politica de concesiuni, ori refuzul armelor sau dezarmările pot aduce după sine unele constrângeri spre pace, dar nu pot înlătura cauzele conflictelor. Se prea poate, ca prin asemenea alianţe, războaele să devină tot mai rare, însă nu trebue să ne aşteptăm la eliminarea lor definitivă din viaţa popoarelor [530]). Dreptul de suveranitate al statelor face imposibilă durata unei păci mai lungi între naţiuni. Autorul nu crede nici în ideia unei confederaţii între diferitele naţiuni, care să limiteze puterea de expansiune şi dominare a statelor, întru cât, voinţa de supremaţie nu va putea fi smulsă din inima statelor [531]). Din cauza eşuării pacifismului, autorul caută să ne dea o explicare a războiului în cadrul învăţăturii creştine.

Mobilul vieţii politice il formează, după Otto Piper, voinţa spre supremaţie a unui popor. Această voinţă duce către existenţa şi închegarea statelor. In ea se afirmă însăşi voinţa lui Dumnezeu. Totuş, autorul deosibeşte între împărăţia lumii acesteia şi împărăţia sa spirituală. Ca cetăţean al împărăţiei pământeşti, omul este lipsit de libertate şi supus necesităţilor naturii — *abhängt von Naturnotwendigkeiten*—. Dumnezeu singur poate reda libertatea omului prin Iisus Hristos pentru realizarea acelei împărăţii divine pe pământ [532]).

Această distincţiune, pe care autorul o face între cele două împărăţii şi care rămâne comună lutheranilor ca şi calvinilor, aduce cu sine o înţelegere şi a problemii războiului.

Dualismul celor două împărăţii, care 'şi dispută suveranitatea asupra creştinului, ca cetăţean atât al uneia, cât şi a celeilalte, desvălue şi tragismul conştiinţii creştine de a împăca, după autor, aceste două chemări. Otto Piper accentuiază mai mult partea imanentă a împărăţiei divine pe pământ. Ea nu este numai dincolo.

529) Ibid. S. 237. 530) Ibid. S. 238. 531) Ibid. S. 238.
532) Ibid. S. 243.

De aceia Dumnezeu intervine în mersul istoriei. El chiamă pe oameni la această împărăţie. Cine aude glasul său, va fi ajutat să participe la ea. Aici suntem liberi să facem ceea ce trebue. Dincolo, suntem constrânşi să facem ceea ce aparţine lumii telurice. Viaţa politică se mişcă în limitele acestor necesităţi terestre, care nu acceptă întru totul criteriile unei vieţi spirituale [533]). Predica de pe munte descrie viaţa, aşa cum oamenii trebue s'o ducă în deplina lor libertate creştină. O ţară sau un stat nu se poate guverna însă numai după fundamentele ei. Aceasta ar duce la dizolvarea vieţii sociale. Un asemenea fapt ne-ar mai pune în contradicţie, după autor, şi cu voinţa divină, care nu caută să ne smulgă din mediul acestei lumi [534]), ci ne cere să ducem o viaţă plină de ideal, cu toate greutăţile ei constrângătoare.

Din punct de vedere creştin, nu putem spune, că statul în sine este bun sau rău. El aparţine acestei lumi cu necesităţile lui inerente. Statul rămâne o necesitate naturală [535]). El anticipează însăşi fiinţa războaelor. Acestea devin oarecum inevitabile. Ba ceva mai mult, ele ne dau, după autor, şi conştiinţa existenţii păcatului, de care suntem legaţi în această lume. Războiul este păcat — *Krieg ist Sünde* [536]). Ca ori şi ce păcat, războiul este o distrugere a vieţii în Hristos [537]). El îşi întinde influenţa sa nu numai asupra luptătorilor, ci şi asupra celor din dosul frontului. E o atmosferă de ură, de învrăjbire şi de răzbunare, căreia nimeni nu i se poate sustrage. Ea sdruncină până şi unitatea bisericii [538]).

Cum însă războiul este o necesitate pentru o ţară înfloritoare, care grăbeşte procesul de concurenţă între naţiuni, autorul ţine să evidenţieze şi partea de contribuţie indirectă şi de răspundere individuală în deslănţuirea acestui flagel. Războiul este al ţării însăşi, ca o potenţare a maximului de efort colectiv spre dominare, spre supremaţie. El devine totodată şi opera mea — *auch mein eigenes Werk* [539]). Antinomia în care creştinul se mişcă, fiind cetăţean a două lumi diferite este evidentă, dar numai puţin şi

533) Ibid. S. 244. 534) Ibid. S. 244.

535) Idem. S. 250 „Keine menschliche Gemeinschaft kann auf die Dauer ohne politische Organisation bestehen".

536) Idem. S. 249. 537) Idem. S. 252. 538) Ibidem. S. 252.

539) Ibid. S. 250.

ragică. Este tragismul acestei dualităţi la care suntem nevoiţi să participăm [540]). Dar antinomia nu are în sine de cât un caracter recător şi relativ. După autor, singur creştinismul rezolvă această antinomie.

Pentru necreştini, diferitele constrângeri naturale nu capătă vr'o explicaţie mai adâncă. Ele intră în făgaşul natural al lucrurilor. Pentru creştini însă, Mântuitorul le oferă o posibilitate de depăşire a acestor evenimente. Ele nu ne pot duce la dezasperare. *Doch das ist kein Grund zum Verzweifeln* [541]). Soluţia pe care autorul o aduce este ieşită din însăşi structura conştiinţii protestante.

Piedicile ce se opun unei lumi perfecte sunt de neînvins pentru om. Natura noastră, după concepţia calvină, este iremediabil căzută. Dar aceasta nu îndreptăţeşte nici pesimismul quietist şi nici optimismul activismului liberalist [542]). Trebue să fim încrezători în Iisus Hristos, care singur poate învinge, iar omul este dator să urmeze pe acest drum stăpânului său. Crucea Mântuitorului este un semn al biruinţii. Epoca în care trăim, este încă epoca crucificării lui Iisus. Războaele şi oprelistele nu vor putea dispărea înainte de venirea sa. In istoria omenirii nu găsim loc pentru pace. Dar nu avem nici motiv pentru ezitare. Este sigur, că Iisus câştigă luptele sale în plină desfăşurare a istoriei. Evanghelia este mesajul păcii şi în timp ce o primim, conlucrăm la pregătirea ei cu Mântuitorul Însuş prin biserica creştină [543]).

Autorul descrie mai departe opera de pacificare a bisericii între popoare, dar totodată şi prudenţa cu care ea trebue să intervină. Acţiunea ei s'a isbit adesea de unele insuccese, tocmai din cauza identificării sale în ori şi ce condiţii cu scopurile statului [544]). Biserica nu trebue să mărginească puterea şi libertatea statelor. Ea propagă iubirea lui Hristos în lume, dar iubirea înseamnă a ne jertfi pe noi înşine, fără a jertfi ceva din puterea statului, a prestigiului şi a autorităţii sale [545]). Un pacifist prea impetuos face, după autor, figură urâtă [546]). Nici sugestii măcar nu se pot da în numele unei conştiinţe creştine, că ţara mea trebue

540) Ibid. S. 252. 541) Ibid. S. 253. 542) Ibid. S. 254.
543) Ibid. S. 256. 544) Ibid. S. 260. 545) Ibid. S. 262.
546) Ibid. S. 263.

să facă sacrificii în vederea menținerii păcii cu alte popoare. Dar nici indiferența noastră față de aceste conflicte nu poate fi socotită drept creștină. Autorul cere rugăciunea ca mijloc de integrare în acțiunea pacificatoare a bisericii—*Beten ist eine Gottesmacht* [547]). El descrie în cuvinte mișcătoare puterea binefăcătoare a rugăciunii și lasă meritelor lui Hristos de a rezolva această cumplită problemă prin puterea sa harică odată cu transformarea sufletelor și a structurii spirituale a statelor.

Otto Piper nu înconjură mai departe nici răspunsul precis la atitudinea creștinului în timp de război. El se va supune, după autor [548]), stăpânirii și va lua armele. Apărarea statului este o necesitate, ce are ca fundament însăși existența sa propie. Dar adaogă, că în asemenea caz trebue să simțim o adâncă rușine ca creștini și o sinceră căință, că am lăsat lucrurile să ajungă până la deslănțuirea unui război. Caută mai departe să rezolve și unele cazuri de conștiință prin deplina lor înțelegere pentru cei ce nu vor să lupte cu armele. Ei pot fi aleși ai lui Dumnezeu în mod simbolic, luându'și asupră'și toate pedepsele respective. Ei ne dau conștiința, că războiul este păcat. Părerea acestora trebue să rămână personală, fără a o specula în numele Divinității, căutând să influențeze și pe cei din jurul lor. Nici biserica nu trebue să participe la condamnarea acestor oameni care refuză armele. Poate e bine, ca însăși biserica să intervină spre a li se da alte însărcinări în timpul războiului. Refuzul lor poate fi privit în asemenea împrejurări, ca un adevărat atentat săvârșit contra siguranței statului, care ia în apărare bunurile cetățenilor săi [549]).

Cum vedem, autorul rămâne în cadrul concepției protestante. Dualismul acestei concepții ușurează în parte rezolvarea unei dificile antinomii a conștiinței creștine. Lasă Mântuitorului deplina soluționare a stării păcatului din această lume și deci și a războiului. Soluțiunea propusă de Piper caută să împace logica lucrurilor cu simțirea creștină. Dualismul între cele două împărății se prelungește însă fără o contribuție mai serioasă din partea credinciosului. E o soluție, pe care neo-calvinistul *Karl Barth* caută să o depășească într'un mod mult mai radical de cât predecesorul său.

547) Ibid. S. 264. 548) Ibid. S. 267. 549) Ibid. S. 267.

Dreptatea lui Dumnezeu, după Karl Barth, nu este o enigmă pentru credincios, ci un fapt pozitiv. In nici un caz ea nu poate fi sesizată cu puterea raţiunii noastre [550]). Există totuş în această lume multe fapte diabolice, pe care autorul le constată: în concurenţa deşanţată dintre producători, în războaele dintre popoare, în antagonismul dintre clase, în tirania economiei de sus şi în gelozia claselor de jos, fără a se provoca în starea lor vr'o schimbare mai profundă. Faptul se datoreşte acelei voinţi umane infirme şi greoae, absurde şi oarbe, care nu s'a ridicat la înălţimea unei voinţi superioare, curate şi drepte, care este voinţa lui Dumnezeu [551]). Ea s'a refugiat de mult în sfera idealurilor. O rechemăm zadarnic pe pământ, căci toate căile i-au fost închise [552]). Autorul trece mai departe în revistă realizările justiţiei de stat, a justiţiei religioase şi a celei morale. Constată profunde deziluzii în contribuţiile lor pentru a ne mijloci acea dreptate divină în mediul nostru social [553]).

Karl Barth respinge mai departe părerea acelora care susţin, că Dumnezeu nu se poate revela credincioşilor săi de cât tot ca un Dumnezeu drept. Noi ne-am făurit după imaginaţia noastră un Dumnezeu, care adaogă un plus de nedumeriri la aceste deziluzii, pe care le trăim [554]).

Autorul desvălue adevăratul drum care ne conduce către dreptatea lui Dumnezeu. Il găsim în adâncurile tainice ale *conştiinţii* noastre. Aici este locul unde se încrucişează cerul cu pământul, unde dreptatea divină ni se face cunoscută [555]). Ea ne spune,

550) Vezi lucrarea lui Karl Barth: *Parole de Dieu et parole humaine*—Éd. „Je Sers". Paris, 1933. „Nous ne pouvons aborder cette réalité avec notre raison critique. La raison voit ce qui est petit et ce qui est plus grand; elle ne voit pas la Grandeur". P. 13, op. cit.

551) „Il ya une volonté de Dieu qui est juste". Op. cit. P. 16.

552) „Nous réclamons la justice de Dieu... mais sa voie d'accès est depuis bien longtemps fermée". Ibid. P. 18.

553) „Le monde est plein de morales... Le diable peut bien rire de cette autre tour de Babel". Ibid. P. 21

554) „Ce Dieu est vraiment un Dieu injuste et il est grandement temps de devenir à son endroit, un douleur radical, un sceptique, un ironiste, et en fin de compte un atheé". Ibid. p. 24.

555) Le seul lieu où se rencontrent le ciel et la terre, où la justice de Dieu nous soit révelée". Ibid. p. 14.

că Dumnezeu este drept și nu noi, că dreptatea sa este eternă și că o asemenea mărturisire este începutul adevăratei noastre mântuiri. Să recunoaștem pe Dumnezeu ca adevăratul Dumnezeu. Să facem voia sa, adică să începem totul dela El. Voința sa nu e voința noastră. Ea e mai presus de noi, iar putința de a ne conforma ei, nu stă decât în prefacerea noastră, în renașterea noastră [556]). Această voință, pe care o sesizăm în conștiință, înseamnă: *puritate, bunătate, veritate, frățietate.* Ea nu cunoaște: subterfugii, rezerve sau compromisuri de moment. In fața ei se așterne: *umilința* și *credința creștină* [557]). Aceasta nu e de ordin contemplativ, ci de ordin dinamic. Acolo, unde credința lucrează începe o schimbare a vechiului mediu, a vechii lumi a războiului, a banului și a morții. Un nou spirit, o nouă lume, o lume a justiției divine [558]). Dumnezeu însuș intervine și ia în mâini cauza sa spre a realiza o nouă cultură, o nouă patrie, un nou stat. Drumul interior, drumul credinții este drumul către Hristos [559]). Datoria noastră, după autor, este să credem, că voința lui Dumnezeu reprezintă adevărul și că ea trebuește împlinită [560]). Un alt drum spre realizarea ei nu există [561]).

Soluția dată de autor nu este desigur nouă. Unii o pot crede chiar comună. Mai ales, dacă gândim în sens protestant. Din ea se desprinde totuș o atitudine precisă. Voința umană trebuește depășită prin voința divină. Această ultimă voință nu acordă compromisuri. Ea se susține prin umilința și credința vie a devotului. Credința înseamnă aci: *dinamism și încredere în intervenirea lui Dumnezeu.* E singura mângâiere ce rămâne omului credincios și cine poate tăgădui, că credința se poate volatilisà, fără a lăsa o

556) Ibid. p. 25. „Seulement faire la volonté de Dieu, cela veut dire: recommencer tout avec Dieu".

557) Ibid. p. 26.

558) Ibid. p. 27. „Là où l'on croit, commence en plein milieu du vieux monde de la guerre, de l'argent, de la mort: l'ésprit nouveau... de la justice de Dieu".

559) Ibid. p. 27.

560) Ibid. p. 28.

561) Ibid. p. 28 „Tôt ou tard cela arrivera. Car d'autre chemin, il n'y en a pas".

dâră cât de infimă în mersul atât de complicat al evoluției istorice a acestei umanități... ?!

In general, principiile formulate de către reformatorii protestanți: *Luther și Calvin* și continuate și de neo-calviniștii și neo-luteranii contimporani, au găsit expresiune în diferitele acțiuni pacifiste duse de către bisericile protestante. Astfel în hotărârile marelor congrese internaționale ținute sub egida acestor biserici, cum au fost: *Conferința de la Laussane* din anul 1927 cu vestitul ei mesagiu pacifist adresat lumii întregi, sau: *Congresul național al bisericilor protestante*, ținut la Saint. Etienne în Franța la 20 Maiu, 1924, ori *marele Congres mondial* ținut la Stockholm în anul 1925 *pentru pacificarea popoarelor prin mijlocirea bisericilor.* sau *Congresul internațional pentru Creștinismul practic*, ținut la Oxford în anul 1937, s'au fixat principial atitudinea lor, sintetizând sub ordinea juridică și morală poziția bisericii față de problema războiului. Extragem următoarele:

1. Biserica are datoria de a permite participarea credincioșilor ei la război, atunci, când țara acelei biserici este atacată sau invadată de inamic. Autoritatea statului este de la Dumnezeu și în toate hotărârile pe care le ia, supușii trebuesc să-i dee ascultare. Alții socot, că asemenea conflicte pot fi aplanate și pe cale pașnică; sunt însă cazuri, unde războiul echivalează cu apărarea ideei de dreptate, fiind privit drept o îndatorire morală. Lucrul acesta este cu atât mai acceptabil, cu cât nu există un alt mijloc internațional, care să înlocuiască războiul.

2. Biserica mai poate lua atitudine și contra participării membrilor ei la război. In acest caz, el este privit ca tăgăduirea concepției creștine, iar credinciosul trebue să asculte mai mult de Dumnezeu de cât de oameni. Mobilul acestei atitudini constă în faptul, că între porunca iubirii și ororile războiului nu există compatibilitate.

3. In sfârșit, biserica mai poate învăța pe credincioșii ei, că au datoria de a participa numai la acele războaie, care sunt justificate prin ordinea juridică internațională. Constrângerea în cazul acesta trebuește motivată pe baza unei idei de drept. Războiul contra celor ce calcă în picioare alianțe și pacte internaționale trebuește privit ca măsuri de ordin polițienesc, iar creștinii au

datoria de a participa la ele. Războiul mai poate fi justificat şi atunci, când este făcut pentru apărarea unui principiu fundamental, cum este apărarea unei victime din partea unei agresiuni neprovocate, sau lupta ce se duce pentru eliberarea celor oprimaţi. În nici un caz însă, războiul nu va putea fi considerat ca justificat, din moment ce statul nu acceptă să supună acel *„casus belli"* arbitrajului sau judecăţii unei autorităţi internaţionale. Când statul împinge pe cetăţenii lui la un război, care nu este în modul acesta justificat, atunci creştinii se pot considera ca absolviţi de a participa la o luptă, socotită drept un păcat.

Ori cum, *„biserica va trebui să devină un mijloc creiator, înoitor şi împăciuitor între popoare, abdicând complect de la ideia războiului. Ea va activa pentru găsirea unor metode juridice internaţionale în aplanarea conflictelor dintre naţiuni. Scopul ei suprem va fi pacea, acea „pax christiana" ce va trebui substituită influenţelor oculte, războinice şi demonice ale lumii* [562]).

Ethosul social al bisericii reformate

Nu vom urmări *instituţia bisericii reformate* sub aspectul ei dogmatic, spre a stabili diferenţa de ordin confesional, ci sub aspectul practic. Ne interesează *forţa etico-socială a bisericii calvine şi realizările ei în societate.* Care este raportul ce se stabileşte între biserică şi comunitate? Intru cât, poporul participă la viaţa spirituală a bisericii şi întru cât, învăţăturile sale se răsfrâng în viaţa cotidiană a credincioşilor ei?

Spre deosebire de biserica lutherană, cea calvină îmbracă un aspect social mult mai pronunţat. Din acest punct de vedere, ea este socotită drept o *adevărată congregaţiune, ori adunare de credincioşi, care se unesc între ei spre a urma cuvântul lui Dumnezeu şi cred în opera mântuitoare a lui Iisus Hristos, spălaţi prin sângele său, aleşi şi sanctificaţi prin sfântul Spirit spre gloria lui Dumnezeu-Tatăl* [563]).

562) Şerban Ionescu: *In afară de catedră.* p. 252. Buc. 1938. Idem; *Le Cristianisme Social,* 1930, 1938 etc.

563) Definiţiunea dată aci *„bisericii"* este o sinteză din § XV al *Catehismului lui Ioan Calvin* şi din articolele de credinţă ale diferitelor confesiuni: ca *cea de la Rochelle* şi cea a *Ţărilor de Jos,* § XXVII.

Biserica reformată nu este o biserică legată de loc, de persoane sau de împrejurări. Are un singur cap: pe *Mântuitorul Iisus Hristos*. Nu sunt mai multe biserici, ci una singură, care unește pe credincioșii ei într'un singur corp: *Corpus Christus* [564]).

Există pretutindeni în lume. Și este privită drept o biserică *universală* și *ecumenică*. „Credem într'o sfântă biserică catolică" [565]). Ecumenicitatea unei asemenea biserici este mai mult de ordin exterior. Se îndepărtează propriu zis momentul: mistic, sacro-sanct și ierarhic din structura sa. Ș'apoi această ecumenicitate mai stă în contradicție și cu caracterul ei predeterminist, fiindcă, biserica nu cuprinde de cât pe *„cei aleși"*.

Reformații înșăși restrâng pe de altă parte acest înțeles prea vag. Nu orice adunare de fideli poate fi denumită *biserică*. Condiționează această denumire de împlinirea unor anumite însușiri: *ascultarea cuvântului divin, administrarea sacramentelor* și *conformarea credincioșilor disciplinii eclesiastice* [566]). In acest din urmă înțeles, ea cuprinde și o anumită ierarhie [567]). Ierarhia de care se vorbește aci nu corespunde însă tradiției bisericii primare. Ea este compusă din: *pastori supraveghetori* și *diaconi* [568]). Aceștia formează la un loc: *regimentul eclesiastic*. Și sunt denumiți: *miniștrii lui Hristos și administratorii misteriilor lui Dumnezeu* [569]).

Organele ordinului bisericesc sunt alese prin voia lui Dumnezeu, după a lor vocațiune de către *consistoriile bisericești împreună cu adunarea poporului*, care'și dă consimțământul. De o taină a preoției în sens ortodox nu poate fi vorba în această biserică confesională. De altfel și *„misteriile"* acceptate de biserica reformată sunt considerate aci ca simple simboale [570]). Chiar și în misterul euharistic, unde Calvin ia o atitudine intermediară între Luther și Zwingli nu se amintește de o prezență reală a lui Hris-

564) *Inst.* IV, § XII; idem.: § XV, idem art. XXVIII din confes. dela *Rochelle*.
565) *Catehismul* lui Jean Calvin § XV.
566) Art. XXVIII dela *Confes. de la Rochelle.*
567) Art. XXIX din *Confes. de la Rochelle.*
568) Ibid. § XXIX.
569) *Inst.* IV, § XV.
570) *Inst.* L. IV, § XVII: „Dico igitur duabus rebus constare sacrum Coenae mysterium: Corporeis signis, quae ob oculos proposita, res invisibiles... representant, et spirituali veritate, quae per *simbola* ipsa figuratur et exibetur".

tos, ci numai de o *actualizare virtuală—non reâliter sed virtualiter—, comunicându-se sufletului devotului o putere de vivificare și spiritualizare din ființa lui Hristos—sub sensibile elemento spirituale alimentum—* [571]). Deosebirile dogmatice sunt însă fundamentale între diferitele confesiuni, asupra cărora nu vom insista mai mult.

Ordonanțele eclesiastice ale bisericii din Geneva ne lămuresc mai departe asupra rolului social al acestor organe [572]). Îl găsim precizat și în diferitele confesiuni calvine. In primul rând, consistoriile bisericești împreună cu adunarea poporului supraveghează ca doctrina evangelică să nu fie alterată. Se înființează chiar o poliție eclesiastică, care să cerceteze aplicarea poruncilor bisericești pe teren.

Pastorii, formează *biserica învățătoare*. Ei instruesc poporul în public și în particular. Administrează sacramentele. Corectează abaterile în colaborare cu delegații comunităților. Veghează la puritatea moravurilor și convoacă adunările parohiale săptămânale pentru explicarea sf. Scripturi. Poporul participă și el în mod activ [573]). Se roagă împreună, catehisesc și instruesc tineretul. Fac laolaltă exerciții ascetice pentru *disciplinarea eului* atât sub unghiul fizic, cât și cel sufletesc. Se disting prin o mare simplitate în mâncare, îmbrăcăminte și confort, fără a neglija curățenia și bunul simț. Pun mare preț pe puritatea vieții.

Forța misionară revine propriu zis *cuvântului dumnezeesc*, iar miniștrii au datoria de a-l face cunoscut cu toată vigoarea și elanul lor atât celor mari, cât și celor mici. Abaterile pastorilor sunt judecate de reprezentanții poporului. Sunt aleși de popor și depuși de popor, când se arată nevrednici de misiunea ce li s'a încredințat [574]). Alegerea poate cădea asupra *oricărui ins*, ce are credința, că împlinește o chemare a vocației sale. Toți au aceiași putere și aceiași autoritate. Și stau sub un singur șef al bisericii,

571) Ibid. *Inst.* L. IV, XVII.

572) *„Articles concernant l'organisation de l'église et du Culte* a Génève, au conseil par les ministres" Calvini: *Opera Selecta* ed. Petrus Barth. 1926, vol. I; idem, § XXIX *Conf. dela Rochelle;* idem: *Instruction et Confession de Foi dont on use en l'Eglise de Génève — Cateh.* 1537 — *Des pasteurs — Op. Sel.* Vol. I.

573) *Opera Calvini.* Vol. I. Cath. 1537. P. 413.

574) Ibid. P. 114, 414.

sub un singur episcop recunoscut, care este Iisus Hristos. O asemenea alegere uşor poate duce la confuziuni, asupra cărora în zadar face atent art. XXXI al confesiunii de la Rochelle. Lipsa unei ierarhii instituite şi a unei pregătiri speciale a ordinului preoţesc, lucru pe care l-a resimţit şi Calvin, zdruncină ierarhia bisericească şi continuitatea harică.

Intre sancţiunile, pe care le poate aplica consistoriul sunt: *admonestarea, denunţarea în public, îndepărtarea dela sf. Cină* şi în sfârşit *excomunicarea.* Cea mai gravă este cea din urmă. Ea nu înseamnă definitiva înlăturare a celor păcătoşi din mijlocul comunităţii, ci e un mijloc de corijare a celor răi, lăsaţi în puterea diavolului, până vor da semne de îndreptare. O atare măsură este necesară spre a se păstra cât mai curată biserica lui Hristos, care formează în acelaş timp şi corpul său, acel: *Corpus Christi* [575]).

Tot din regimentul eclesiastic mai fac parte şi *deputaţii* sau *reprezentanţii parohiei* în consistoriu. Ei intervin împreună cu pastorii la admonestarea prin convorbiri frăţeşti a celor ce greşesc. Sunt oameni de bună condiţie, cu un trecut nepătat, care ajută şi conlucră la opera de încreştinare a societăţii. Ei desvăluesc: abuzurile, nedreptăţile şi tot felul de păcate aflate în viaţa socială, pe care le combat cu o rară vehemenţă [576]). La aceiaşi operă socială mai participă şi *diaconii,* aleşi prin invocarea numelui lui Dumnezeu [577]). Ei distribuesc bunurile materiale. Ingrijesc pe cei bolnavi. Dau hrană săracilor. Oferă asistenţă bătrânilor. Impart ajutoare văduvelor şi orfanilor. Secundaţi de *procurorii* şi *ospitalierii* comunităţii iau asupră'şi mijloacele materiale spre a le înmâna celor în lipsă. Intervin în cazuri de necesitate extremă pentru adunarea fondurilor spre a preîntâmpina nevoile cerute de o urgentă asistenţă socială [578]).

Biserica stă astfel în slujba binelui public. Ea învălue comunitatea cu preceptele ei, formând împreună un *organism creştin—Corpus Christianum—,* care a dat naştere unei *democraţii creştine,* ce s'a desvoltat la adăpostul ideilor religioase şi morale.

Acest democratism formează una din trăsăturile caracteristice ale *Neo-calvinismului modern* şi este o urmare a acelui postulat calvin: *sfinţenia vieţii comunităţii — die Heiligung der Gemeinde* — ca şi a formării unei *societăţi puritane în jurul sfintelor taine.* El a pătruns în diferitele comunităţi, grupe şi secte neo-calvine, cum le găsim în Europa, în ţările Anglo-Saxone, în America, în Asia etc., comunităţi cunoscute sub denumirea de: *Bisericile libere, Puritanismul, Prăzisismul, Pietismul, Congregaţionalismul, Independentismul, Conventismul, Presbiterianismul, Baptismul* etc. [579]).

575) Ibid. P. 415. 576) *Opera Selecta Calvini: Articl. concern. l'org. de l'Église.*
577) Articl. XXXI. *Confes. de la Rochelle.* 578) Vezi despre opera socială înapoi la p. 107 şi urm.
579) Comp. Ernst Troeltsch, op. cit. S. 733 şi urm.; idem: Georg Wünsch, op. cit. S. 347 şi urm.; idem: Max Weber: *Die protestantische Ethik und der Geist*

Prin acest aspect democratic, biserica devine o *biserică a poporului — eine Volkskirche —*. Ea accentuiază tot mai mult rigorismul vieţii sociale. Introduce la baza structurii statului principiile creştine, dând naştere unei *theocraţii creştine.* Biblia formează unicul criteriu al vieţii democratice. Între democraţie şi creştinism nu există deosebire. Ambele conlucră împreună la triumful împărăţiei lui Hristos în această lume. Statul creştin devine astfel un stat democratic, iar la baza lui stau virtuţile evanghelice, precum: iubirea aproapelui, dreptatea creştină şi egalitatea religioasă, care colaborează la omogenizarea vieţii sociale [580]).

O altă idee ce răsare din această concepţie democratică este: *ideia de toleranţă* între diferitele comunităţi religioase. Liberalismul bisericilor reformate, ca şi puritanismul ori congregaţionalismul sau pietismul, ce 'şi au nucleul lor în calvinism au acceptat *principiul libertăţii religioase,* deşi nu toate l-au practicat în mod ideal. La realizarea acestei libertăţi a mai contribuit, de sigur, şi concepţia dreptului natural, filosofia Renaşterii, curentul Humanismului şi Raţionalismului din secolul al XVII şi al XVIII-lea [581]).

Din acelaş democratism religios a mai decurs şi *libertatea conştiinţii umane.*

Sub unghiul practic, avem o interiorizare sau spiritualizare a vieţii creştine. Sub unghiul teoretic, o complectă raţionalizare a acestei existenţe şi o orientare către voinţa divină. Pastorul devine mijlocitorul şi îndrumătorul vieţii colective şi celei individuale prin o intensificare tot mai crescândă a sentimentului religios. Comunităţile neo-calvine au redus la minimum trebuinţele acestei vieţi, datorită unui puternic rigorism moral. In deosebi, *Puritanismul-pietist* în frunte cu neo-reformistul *Baxter* au realizat o a doua reformă religioasă, care avea să urmeze celei calvine. *Era reforma vieţii.* O înaltă spiritualizare a comunităţii. O apropiere reciprocă între pastor şi popor pentru cercetarea şi interpretarea textelor biblice. Rugăciuni colective. Colaborare comună la instruirea tineretului prin supravegherea lor simultană din partea pastorilor şi a delegaţilor comunităţii. Moralizarea metodică a vieţii şi auto-controlul efectuat de organele eclesiastice şi cele ale poporului. Simplificarea existenţii şi evitarea plăcerilor lumeşti. Exerciţii ascetice prin muncă fizică şi spirituală. Disciplinarea severă a omului. Cercetarea scrupuloasă a conştiinţii. Afirmarea virtuţilor creştineşti. Iată, în linii generale programul de viaţă al acestui

---

des Kapitalismus. Tübingen, 1934. S. 84 şi urm.; idem: Werner Sombart: *Le Bourgeois* P. 302 şi urm. — *Le Protestantisme* —.

580) Troeltsch, op. cit. S. 756.

581) Despre libertatea conştiinţii vezi: *Cromwell, Milton, Locke, Roger Williams* etc. Acest din urmă privit ca cel mai mare gânditor al Americii de astăzi. Moralist puritan luptă pentru libertatea conştiinţii religioase. Detalii la Troeltsch, op. cit. S. 762, 763.

582) Troeltsch, op. cit. S. 768 şi urm.

protestantism ascetic [583]). E un rigorism, care cuprinde toate clasele sociale. Şi datorită acestui rigorism moral se poate deduce în parte şi o înflorire a stării materiale şi deci a *capitalismului modern*, cum vom vedea la locul cuvenit.

Libertatea conştiinţii religioase a accelerat în acelaş timp şi *libertatea conştiinţii politice*. Neo-reformismul religios a îmbrăcat adesea şi aspecte naţional-politice. *Leaders-ii* unor asemenea libertăţi, ca: *Cromwell, Gladstone, Kuyper, Salsbury* etc. sunt nu numai luptători religioşi, ci şi luptători politici [582]).

In lumina nouilor realizări, *Neo-calvinismul* depăşeşte cu mult structura Calvinismului iniţial. Statul ca şi societatea îşi imprimă acum o ordine creştină-liberală. Biserica devine o forţă a poporului. Ea conlucră la realizarea acelei democraţii cu caracter creştin. Totuş, contrastul dintre stat şi biserică nu este pretutindeni omogenizat. Cea din urmă luptă pentru afirmarea libertăţii creştine. Cel dintâiu reacţionează contra secularizării drepturilor sale. Războaele politico-religioase sunt o urmare a acestui conflict dintre autoritatea statului şi cea a bisericii. Democratismul creştin se organizează şi politiceşte. Se luptă pentru creştinizarea societăţii. Se ia apărarea omului, socotit drept o făptură a lui Dumnezeu. Se duce război contra *sclaviei*. Şi se înfruntă *totalitarismul* statelor. Neo-calvinismul îşi asociază forţe din toate ţările. El ia un aspect *internaţional*. Pe de altă parte pulverizarea lui în grupuri, secte şi comunităţi merge tot mai crescând.

Calvinismul cuprindea în germenul său acest element de fărămiţare. *Libera raţionalizare a sf. Scripturi* a dus în mod implicit la acea infinită diversitate de secte şi bisericuţe. Unii văd în această fărămiţare o *putere de adaptabilitate* a Neo-calvinismului la realităţile sociale [584]). Este drept, că noua confesiune creşte în *extensivitate*. Şi ea se poate măsura sub acest unghiu cu confesiunea *Romano-catolicismului*. Spre deosebire de *Catolicism*, care se menţine într'o fixitate organică, precis conturată, *Protestantismul ascetic* conţine în sine o mare flexibilitate şi putere de acomodare la structura maselor, la simplificarea dogmelor şi la îmbrăţişarea întregului aspect politico-social-economic al comunităţii cu care se împleteşte într'o strânsă colaborare. Dar polarizarea aceasta departe de a fi o calitate este totuş o defecţiune, care riscă să deformeze însăşi fiinţa organică a acestei confesiuni. Calvinismul nu se mai poate recunoaşte în structura unui asemenea conglomerat de grupuleţe şi secte.

Neo-calvinismul contimporan încearcă o reacţiune [585]). Unifi-

583) Detalii vezi la Sombart asupra lui Baxter: op. cit. P. 310 şi urm.; idem la Troeltsch. op. cit. S. 776 şi urm.

584) Troeltsch, op. cit. § *Calvinismul.*

585) Karl Barth: *Parole de Dieu et Parole humaine;* idem: *Die Kirche Christiund die Welt der Nationen.* B. XIII, Leipzig 1938; idem: Dr. Oldham et Dr. Visser: *La mission de l'Eglise dans le monde.* Oxford, 1937; idem: *Les*

carea într'un front comun de credinţă sub acţiunea ecumenicistă a *Creştinismului practic*, ca şi a *Creştinismului pentru dogmă şi organizare* spre a preîntâmpina o disoluţiune a acestei confesiuni. Congresele mondiale ţinute la *Oxford* şi *Edimbourgh* în anul 1937 au avut de scop reconstituirea acestei unităţi de credinţă şi organizare. Progresarea spre această unitate devine pentru biserica reformată o chestiune vitală [586]). Rămâne ca timpul să ne dovedească, întru cât acest ecumenism de ultima oră îşi poate atinge scopul într'un viitor mai mult sau mai puţin apropiat [587]).

* * *

Concepţia economică după Calvin şi Neo-calvinism.

Oeconomia se menţine în general pe aceleaşi principii şi în concepţia calvină, pe care le-am întâlnit în cea luterană. Sunt însă şi unele deosebiri.

Aceste deosebiri se datoresc în special mediului diferit în care a trăit cei doui reformatori, cum şi elementului dinamic, care stăpâneşte într'o mai mare măsură concepţia etico-religioasă a Calvinismului de cât cea a Lutheranismului.

Acest dinamism a dat naştere la forme social-economice de o mai mare amploare în statele neo-reformiste, precum: *desvoltarea capitalismului, mişcarea creştinismului-social, cooperatismul* etc. Economistul *Max Weber* arată cu date statistice, cum technicul, comercialul şi industrialul predomină mai mult formarea tineretului protestant faţă de cel catolic, care rămâne credincios clasicismului şi humanismului în deosebi [588]. Diferenţierea aceasta se adânceşte şi mai profund, când este vorba de calvinişti şi neo-reformiştii-calvini în general [589], Prozelitismul neo-calvin a prins mai ales în clasa lucrătorilor, a industriaşilor şi negustorilor. *Hughenoţii* predomină economicul în Franţa. *Quäkerii* stăpânesc marile industrii în America. *Menoniţii* în Ţările de Jos şi în Germania. *Puritanii* în Anglia etc. [590].

Acest lucru se datoreşte nu numai împrejurărilor politico-istorice în care au trăit diferiţi confesionali, ci şi structurii lăuntrice a fiecărei confesiuni [591]. Structura confesională diferită a adus cu sine şi o nouă interpretare a problemelor economice.

Églises en face de leur Tache actuelle; idem: Alois Knöpfler: *Lehrbuch der Kirchengeschichte.* Freiburg und Breisgau, 1920. S. 603 şi urm.

586) *La mission de l'Église.* P. 242.

587) Şerban Ionescu: *In afară de catedră:* — *Creştinismul practic şi ortodoxismul.* P. 242.

588. „*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*" § *Konfession und soziale Schichtung.* S. 21 Tübingen 1934.

589. *Ibidem.* § 27 şi urm.

590. *Ibidem.* S. 28 şi urm.

591. „Der Grund muss in der dauernden inneren Eigenart der Konfessionen gesucht werden". S. 23.

Munca, profesiunea, proprietatea şi capitalul erau socotite în lutheranism ca orânduiri ale lui Dumnezeu sau concesiuni în lumea păcatului. Privite şi ca aspecte ale credinţii — *tanta res est fides* — nu interesa prea mult rezultatele lor obţinute, cât mai ales stăruinţa în ocupaţia aleasă şi ascultarea necondiţionată. Aceste atitudini erau bine plăcute lui Dumnezeu. Acel *„qui maneat in sua vocatione et suo dono contemptus vivat, placet Deo"* [592]. Toate trebuesc să contribue spre glorificarea divinului Creator — *refere adgloriam Dei.* — In calvinism, aceste probleme capătă o nouă nuanţare morală şi religioasă.

Luptă şi Calvin cu acelaş zel ca şi Luther contra parazitismului social, contra cerşetorismului şi a ordinelor călugăreşti. Sprijină şi el legile contra luxului, contra cămătarilor şi acaparatorilor, contra trusturilor şi a monopolurilor [593], contra acumulatorilor de bogăţii şi nu cruţă nici chiar autoritatea eclesiastică [594]. Cere simplitate şi sobrietate în viaţă. Măreşte sfera bunurilor materiale. După Luther, numai bunurile agricole se bucurau de o valoare morală. Cele industriale şi mai ales cele bancare erau socotite de acesta ca bunuri parazitare şi deci dincolo de sfera morală. Calvin corectează o asemenea concepţie. Pentru el, capitalul productiv cuprinde deopotrivă bunuri agricole ca şi bunuri industriale şi comerciale. Respinge profitul între creştini pe baza preceptului evangelic de la Matei § V, 42 şi Luca VI, 35. Cuvântul acesta nu valorează însă şi pentru relaţiunile economice sociale [595]. Acceptă deci dobânda contra tuturor sofismelor canonice, luând drept criteriu: *echitatea* şi *onestitatea* [596]. Impiedică şi Calvin: lăcomia de bani, specula şi uzura, dar nu e contra capitalului productiv, a capitalului social sau creiator. De altfel şi oraşul Geneva în care trăia Calvin oferea un mediu economic cu totul deosebit de cât mediul din Wittemberg în care trăise Luther. Inconjurat de rivalităţile economice ale diferitelor oraşe ca: Lyon, Genua, Veneţia etc., Geneva luptă pentru menţinerea sa economică [597]. Recunoaşte şi aplică concurenţa ca factor de creştere a producţiei. Introduce şi favorizează industria ceasornicăriei. Concurează fabricile de postav şi textile din Lyon. Infiinţează bănci de stat pentru acordarea de credite ieftine [598]. In general, ca jurist

592. *Ibidem.* S. 78.

593. Contra *„trapeziţilor"*, adică a bancherilor, a speculanţilor şi monopoliştilor duc o luptă acerbă Hughenoţii şi Puritanii în timpul lui Cromwell, care cerea Parlamentului englez îndepărtarea acelor bresle, care sărăcesc pe mulţi şi îmbogăţesc numai pe câţiva. Weber, *op. cit.*, S, 73.

594. Ioannis Calvini: *Inst. Christ. Relig.* § XX *De politica Administratione.* Lib. IV. P. 475. Vol II.

595. Wünsch: *Evangelische Wirtschaftsethik.* S. 333.

596. *Ibidem.* S. 334.

597. Ernst Troeltsch: *Soziallehren d. christl. Kirchen und Gruppen.* S. 682 şi urm.

598. *Ibidem.* S. 709.

şi orăşean vede altfel lucrurile economice de cât Luther. In această ordine de idei, vom înţelege atunci şi cauzele care au conlucrat la formarea capitalismului modern şi la care Calvinismul şi Neocalvinismul în special au puternica lor contribuţie, datorită structurii morale şi ascetice a acestei confesiuni.

*

Problema capitalului a dat naştere la unele discuţii contradictorii în ceia ce priveşte cercetările asupra genezii lui[599]. Economişti ca *Sombart* nu văd în analiza pe care o fac forţelor morale ale capitalului o contribuţie mai serioasă din partea Calvinismului şi mai ales a Puritanismului la activarea acestei probleme economice[600]. O morală puritanistă nu putea favoriza, după Sombart, o sporire deşanţată al capitalului şi nici urmări fără scrupule alegerea mijloacelor pentru o asemenea năzuinţă. Puritanismul cere *„preţul just"* al materialelor, supunând transacţiile pieţii legilor justiţiei şi ale echităţii[601]. Puritanismul se opune mai departe ideei de concurenţă[602]. Puritanul e rigorist şi ignorează economicul.

Este drept, că Sombart nu analizează aci decât neo-reformismul din ţările Anglo-Saxone. Insă după cercetători ca: *Max Weber, Georg Wünsch, Ernst Troeltsch* etc, acesta nu a interpretat suficient de just structura ascetică a puritanismului spre a trage justele concluzii cu privire la contribuţia, pe care aceste biserici neo-reformiste o aduc în formarea capitalismului.

Spre deosebire de etica lutherană şi cea romano-catolică, neo-reformismul calvin cuprinde în sine elemente moral-ascetice, care au dat capitalului un puternic impuls spre desvoltare[603].

Invăţătura despre predestinaţiune departe de a lâncezi viaţa credinciosului, din contra servea, după Calvin, drept un puternic imbold spre destoinicie[604]. Preocuparea în primul rând pentru devot o forma asigurarea mântuirii lui, acea: *certitudo salutis.* Semne exterioare însă pentru cei aleşi — *electi* — nu existau. Indoiala de nesiguranţă provenia totdeauna de la diavol. Ea era mai degrabă o dovadă de slăbire a credinţii şi a graţiei divine. Contra lor,

---

599. Remarcăm în deosebi: Ernst. Troeltsch: die *Soziallehren der christlichen Kirchen.* Tübingen 1912; Georg Wünsch: *Evangelische Wirtschaftsethik,* Tübingen, 1927; Sombart: *Le Bourgeois,* Payot, 1926. Paris; Max Weber: *Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus.* Tübingen, 1934.

600. „J'espère — spune Sombart în lucrarea amintită, p. 315 — avoir réussi á montrer que cette loi n'a exercè sur le développement de l'esprit capitaliste qu'une influence minime".

603. Troeltsch, op. cit. S. 708 „Gerade durch die Kleinheit únd Bürgerlichkeit der Genfer wirtschaftlichen Zustände konnte der Kapitalismus sich in die calvinistische Ethik hineinstehlen im Gegensatz zur Verwerfung desselben durch die katholisehe und lutherische Ethik".

604. Weber, op. cit. S. 36.

devotul nu putea reacţiona de cât prin muncă trudnică, credincioşie, ascultare şi supunere necondiţionată în vocaţia sa. Acestea erau propriu zis semnele, că credinciosul se află în graţia lui Dumnezeu şi face parte dintre cei aleşi.

Predestinaţia, după cum vedem, nu avea un efect pesimist şi descurajeator asupra credinciosului, ci din contră: regenerator şi sanctificator.

Sesizăm aci o *sofismă*, pe care se baza această învăţătură, dar cu bune rezultate practice. Eşti predestinat, dar nu cunoşti pe cel ales sau pe cel condamnat. Trebue să dai dovadă, că eşti credincios, că te bucuri de graţia divină, că faci parte din cei aleşi şi că lucrezi spre gloria lui Dumnezeu. Iată, conştienţa acelei *certitudo salutis!*

Cred, că nicăeri filosofia cugetătorului german *Vaihinger*: „*Als Ob*" nu ar putea primi o mai justă aplicare ca în acest domeniu religios neo-reformist[605].

In general, Calvinismul conlucră singur la fericirea sa. El se poate controla individual. Acest *auto-control* a luat o mare desvoltare în etica socială neocalvină. Tipic ni se înfăţişează cazul lui *Benjamin Franklin*[606]. Totuşi virtuţile sale etice erau interpretate sub un aspect utilitarist, dacă nu chiar solipsist[607].

Acest rigorism etic a dus în concepţia neo-calvinismului la un *ascetism social*, unde fiecare creştin trebuea să devină un călugăr, iar ascetismul monastic avea să fie împins în largul vieţii sociale prin formarea unei *aristocraţii sociale*, compusă din cei aleşi sau predestinaţi spre gloria lui Dumnezeu. *Pietismul, preziosismul, puritanismul, methodismul, nonconformismul* etc., sunt aspectele acestei aristocraţii foarte active şi sub unghiul economic.

Datorită acestui ascetism, viţiile cele mai condamnabile pentru un neo-calvinist erau: distracţia, pălăvrăgeala, pierderea de timp, luxul, somnolenţa, contemplarea inactivă. Ele însemnau o sustragere dela glorificarea lui Dumnezeu[608]. Munca singură devenia acum un mijloc spre ascetism. Ea este preventivul cel mai sigur faţă de o viaţă imorală—*unclean Life*. Munca disciplinează voinţa. Munca trudnică în chemarea sa devine: *scop in sine* al adevăratei vieţi. *Productivitatea* trece şi ea drept un *thesaurus ecclesiae*. Bogăţia este condamnabilă din moment ce dispune spre plăcere, senzualism, absenteism şi inactivism. Chiar dacă bogatul are aco-

605. Vaihinger: *die Philosophie des Als Ob*. Leipzig, 1912.
606. Weber, op. cit. S. 32.
607. Weber, op. cit. S. 35. „Nach Franklin jene wie alle Tugenden auch nur soweit Tugenden sind, als sie in concreto dem Einzelnen nützlich sind". Germanii numesc virtuţile acestui americanism „*Heuchelei*" — făţărie — care înseamnă a face din om bani, a căştiga bani pentru bani, cum reese aceasta şi din concepţia unui *Iakob Fugger*. Vezi Weber, op. cit. S. 37.
608. Weber, op. cit. S. 167.

perirea trebuinţelor zilnice, el trebue să lucreze ca şi săracul spre a împlini porunca divină, prin care providenţa hărăzeşte fiecăruia o chemare pe pământ. Pentru Luther, munca era o ordine divină, pentru Calvin ea e o poruncă. Aceasta formează vocaţia profesională, acea — *Berufsidee* —, care devine o datorie, un imperativ, o necesitate socială. Vocaţia profesională a dus mai departe către *specializarea muncii* şi în mod automat către o creştere cantitativă şi calitativă a producţiei. Diviziunea muncii aduce cu sine bogăţia naţiunilor — *Wealth of. Nations* — spre binele comun — *Common best* — Munca conştiincioasă favorizează mai departe *stăruinţa în profesiunea aleasă*, acea — *stated calling* — şi *raţionalizarea muncii* [609]. Ca o urmare firească se recoltează şi *profitul.* Câştigul cât mai mare nu este oprit, însă nu în mod necinstit. Din contră omul fiind un administrator al bunurilor încredinţate lui de Dumnezeu, el va avea să dea socoteală şi de ultimul bănuţ. A fi sărac este tot una cu a fi bolnav. Ori acest lucru întinează gloria lui Dumnezeu [610].

Această etică ascetică a creiat în mod firesc pe omul modern, pe omul de afaceri, pe omul de specialitate, pe omul capitalist, pe — *businessmen* — Segnioria şi parvenitismul erau dispreţuite. Moştenirea nu se bucura de nici un respect. Din contra: succesul, câştigul, producţia, profitul erau glorificate — *God blesset his trade.*

Neo-calvinismul favoriza astfel ethosul afacerilor burgheze ca şi raţionalismul organizator al muncii. El a dat un puternic avânt şi capitalismului modern. Munca trudnică, economia, sobrietatea, acumularea agonisitei, raţionalizarea, până şi în întrebuinţarea afectelor sunt urmările acestui ascetism moral, care nu puteau să nu aibă mari repercusiuni şi în domeniul economic. El s'a evidenţiat în deosebi în mişcarea: *Creştinismului-Social* şi a *cooperatismului* cu reprezentanţi de seamă, ca: *Kingsley, Maurice, Ludlow, Hughes, Vansittar-Neale, Henri George* etc.

Economismul neo-calvinismului actual este oglinda cea mai fidelă a eticii calvine, care conţinea în sine germenii însăşi a viitoarei desvoltări materiale prin ascetismul şi rigorismul său atât moral cât şi religios pus în slujba acestei vieţi pământeşti spre gloria lui Dumnezeu.

---

610. Weber, op. cit. S. 171.

MORALA ORTODOXĂ [1].

1. *Deosebiri confesionale sub unghiul moral.* 2. *Mişcări de apropiere şi unire cu ortodoxismul.* 3. *Elementul revelat şi elementul raţional în concepţia moralei ortodoxe.* 4. *Dogma şi morala.* 5. *Misterul sf. Treimi şi viaţa creştină.* 6. *Obiecţiunea lui Bulgakoff contra idealului etic.* 7. *Dinamismul ideilor morale.* 8. *Explicarea lui „imago" şi „similitudo".* 9. *Interpretarea dată acestora de teologul rus Vyscheslavzew.* 10. *Personalitatea creştină.* 11. *Sensul existenţii noastre după Dostoiewschy.* 12. *Dragostea, toleranţa şi mila creştină.* 13. *Conştiinţa ortodoxă.* 14. *Contribuţia cultului liturgic la formarea morală a credinciosului ortodox.* 15. *Spiritul creştin al vechilor legiuiri juridice.* 16. *Folclorul religios şi caracterizarea etică a sufletului în ortodoxism.* 17. *Încheere.*

Ortodoxismul, spre deosebire de celelalte morale confesionale, ne înfăţişează tipul clasic al moralităţii creştine. Formalismul şi

---

1. Între izvoarele ortodoxe citãm: 1. *Sfânta Scriptură a Vechiului şi Noului Testament;* 2. *Simboalele de credinţă;* a) *simbolul apostolic* (text şi istoric la Prêtre I. MIHALCESCO, *La Théologie symbolique au point de vue de l'église orthodoxe orientale*, Bucarest-Paris 1932, pp. 15-27); b) *simbolul niceo-constantinopolitan* (Ibidem, pp. 27-36); 3. *Liturghiile: a Sf. Ioan Gură-de-Aur şi a Sf. Vasile cel Mare;* 4. *Canoanele apostolice, ale sinoadelor ecumenice, sinoadelor locale şi ale părinţilor bisericeşti.* NICODIM MILAŞ, *Canoanele bisericii ortodoxe, însoţite de comentarii.* Traducere de UROŞ KOVINCICI şi DR. NICULAE POPOVICI, vol I [1], Arad 1930; vol. I [2], Arad 1931; vol. II [1], Arad 1934; 5. *Pidalion. Cu orânduire nouă şi tâlcuiri* de ARH. ZOSIMA TÂRÂLĂ şi Ic. Stav. HARALAMBIE POPESCU, Bucureşti 1933; 6. *Indreptarea legii* (Pravila cea mare a lui Matei Basarab) Târgovişte 1652; *Pravila Bisericească* (numită cea mică), Govora 1640; Bucureşti 1884; 7. *Ecloga lui Leon şi Constantin Copronim*, in C. A. SPULBER, *L'Eclogue des Isauriens. Texte-traduction, histoire.* Cernautzi 1929, pp. 1-77; 8. *Novelele lui Leon Filosoful*, C. A. SPULBER, *Études de droit byzantin.* III. *Les Novelles de Léon le sage. Traduction-histoire.* Cernăuţi 1934, pp. 127-329 (numai traducerea lor în limba franceză); 9) *Mărturisirile de credinţă:* a) *a lui Ghenadie Scolarul*, Ὁμολογία πηθεῖσα περὶ τῆς ὀρθῆς καὶ ἀμωμήτου πίστεως τῶν χριστιανῶν πρὸς τοὺς Ἀγαρηνούς..., apud ION MICHALCESCU, Θυσαυρὸς τῆς Ὀρθοδοξίας. *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche, im Original Text, nebst einleitenden Bemerkungen*, Leipzig 1904, pp. 17-21; b) *a lui Petru Movilă* (1642),

legalismul romano-catolic se complăcea adesea compromisurilor, îngăduind credinciosului o adaptare la împrejurările din afară și justificându-le din punct de vedere etic. Acest formalism ducea către un oportunism foarte salutar pentru individ, dar nefast pentru menținerea acelei purități a conștiinții morale, care suferea sub unghiul sincerității, al evlaviei și al umilinței creștine.

In protestantism, de asemeni, credinciosul era deposedat de acel dinamism etic, care afirmă valoarea personalității și a răspunderii individuale. Omul rămânea strivit sub greutatea păcatului și a urmărilor lui. Contribuția sa la refacerea morală era nulă. Justificarea se făcea printr'un *„credo"* repetat, care acoperea cele mai

---

'Ορθόδοξος ὁμολογία τῆς πίστεως τῆς καθολικῆς καὶ 'αποστολικῆς 'εκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς, Ibidem, pp. 29-122; c) *a lui Mitrofan Critopulos* (1661), 'Ομολογία τῆς ἀνατολικῆς 'εκκλησιαστικῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς... Ibidem, pp. 186-252; d) *a lui Dositeiu* patriarhul Ierusalimului (1672), 'Ομολογία Δοσιτέου, Ibidem, pp. 161-182; 10. *Pravilniceasca condică a lui Ipsilanti*, 1841; 11. *Codul Caragea*, București 1857;

Lucrări: 1. W. GUETÉE: *Expunerea doctrinei Bisericii ortodoxe.* Traducere de Iosif Gheorghian. Ed. III-a revăzută de C. Chiricescu, București 1901; 2. I. MIHĂLCESCU, *Compendiu de Teologie simbolică*, Bucureșci 1902; 3. MACARIE, *Teologia Dogmatică*, traducere de Gherasim Timuș, București 1887; 4. Protoiereu P. SVETLOV, *Învățătura creștină în expunere apologetică.* Traducere de Ic. St. Serghie Bejan și Const. N. Tomescu, vol. I, Chișinău 1935, vol. II, Chișinău 1936; 5. SERGIU BULGAKOFF, *Ortodoxia*, Traducere de N. Grosu, Sibiu 1933; 6. STEFAN ZANKOW, *Das orthodoxe Christentum des Ostens. Sein Wesen und seine gegenwärtige Gestalt*, Berlin 1928; 7. ACELAȘI, *Die orthodoxe Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien, Geschichte, Lehre und Verfassung der orthodoxen Kirche* (Ekklesia. Eine Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirchen, hrsg. von Friedr. Siegmund-Schultze, X) Leipzig 1939; 8. HRISTU ANDRUTSOS, *Dogmatica Bisericii ortodoxe răsăritene*, traducere de Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu 1930; 9. ACELAȘI, Σύστημα 'Ηθικῆς, Atena 1925; 10. NICOLAS BERDIAEFF, *De la destination de l'homme. Essai d'étique paradoxale.* Traduit du russe par I. P. et H. M., Paris 1935; 11. EUSEBIU POPOVICI, *Istoria bisericească universală și statistica bisericească.* Traducere de Atanasie Mironescu, ed. II, vol. I-IV, București 1926-1930; 12. N. ARSENIEV, *Die Kirche des Morgenlandes; Weltanschauung und Frömmigkeitsleben*, Berlin und Leipzig 1926; 13. ACELAȘI, *Ostkirche und Mystik. I. Vom Geist der morgenländischen Kirche. II. Verklärung der Welt und des Lebens in der christlichen Mystik.* (Aus der Welt christlicher Frömmigkeit, hrsg. von Friedrich Heiler, B. 8), München 1925; 14. V. SOLOVIEW, *La Russie et l'église universelle;* 15. *Kirche, Staat und Mensch. Russich-orthodoxe Studien*, Genf. 1937; 16. AURELIUS PALMIERI, *Theologia dogmatica orthodoxa (Ecclesiae graeco-russicae). Ad lumen catholicae doctrinae examinata et discussa.* vol. I Prolegomena, Florentiae 1911; 17. KASOVIN,

urâte păcate. Iubirea lui Dumnezeu față de om se exagera în dauna moralității personale. Autoritatea bisericească era desființată, iar tradiția creștină ignorată. Lumea zăcea întru cel rău și neputând fi influențată, își mergea drumul ei paralel cu reabilitarea pentr'un moment a credinciosului sub optimismul credinții. Fapta creștină nu avea valoarea reconfortantă a unei renașteri durabile. Omul era decupat în lăuntrul său. Dualismul interior se continua printr'un dualism exterior între societate și învățătura creștină. Această antinomie există în însăși ființa Protestantismului. Reformatorii nouei confesiuni se luptă să refacă pe creștin în mediul său

Der Geist des russischen Christentums; 18. FERDINAND KATTENBUSCH, *Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde.* t. I. Die orthodoxe anatolische Kirche, Freiburg im Breisgau 1892; 19) Friedrich Loofs, Symbolik oder christlicher Konfessionskunde. t. I. Tübingen und Leipzig 1902 (pp. 70-160: Die morgenländische Christenheit); 20. LÜBECK, *Die christliche Kirchen des Orients,* München 1911. 21. MAX VON SACHSEN, *Vorlesungen über die orientalische Kirchenfrage,* Freiburg im Breisgau 1907; 22. GABRIEL BRUHNES, *Christianisme et catholicisme,* ed. II-a. Paris 1924; 23. HERBIGNY, *L'Anglicanisme, et l'Orthodoxie grecoslave;* 24. WILBOIS, *La mission de l'Église russe;* 25. OLDHAM ET WISSER'T HOOFT, *La mission de l'Église dans le monde,* Oxford 1937; 26. ADOLF VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums,* Leipzig 1890; 27. ACELAȘI, *Der Geist der morgenländischen Kirchen im Unterschiede vom dem Abendländischen,* Berlin 1903; 28. TR. HEILER, *Morgenländischer und abenländischer Katolizismus,* 1926; 29. ACELAȘ *Urkirche und Ostkirche,* München 1937; 30. G. V. FLOROVSKI, *Westliche Einflüsse in der russischen Theologie.* Premier congrès de Théologie orthodoxe, Athènes 1939; 31. AL. DE STOURDZA, *Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'église orthodoxe,* Weimar 1816; 32, IULIUS TYCIAK, *Die Litturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit;* 33. GALA GALACTION, *Piatra din capul unghiului. Scrisori teologice,* București 1926; 34. TEODOR M. POPESCU, *Enciclica Patriarhilor ortodocși de la 1848,* București 1935, extras din *Biserica Ortodoxă Română,* an LIII (1935), pp. 545-688; 35. ACELAȘI, *Ce reprezintă azi Biserica ortodoxă,* în revista *Biserica Ortodoxă Română,* anul LIX (1941), nr. 1-2, pp. 10-39; 36. NICHIFOR CRAINIC. *Ortodoxie și Etnocrație,* București 1939; 37. V. LOICHIȚA, *Anglicanism și ortodoxie,* Cernăuți 1930; 38. N. ARSENIEV, *Biserica Răsăriteană,* Traducere de † Tit Simedrea, București 1929; 39. P. S. S. NICODIM, *Ortodoxia și creștinismul apusean.* Prelucrare din rusește după A. P. Lopuhin, Sibiu 1922; 40. DR. ALFRED HACKEL, *Die Trinität in der Kunst. Eine ikonographische Untersuchung,* Berlin 1931; 41. HANS EHRENBERG, *Der Aufbruch der östlichen Kirche,* in Die Ostkirche. Sonderheft der vierteljahrsschrift Una Sancta, hrsg. von Nicolas von Arseniew und Alfred von Martin, Stuttgart 1927, pp. 85-88; 42. G. V. FLOROWSKY, *Die Wege der russischen Theologie.* Y. M. C. A. — Press, Paris 1936; 43. A. V. KARTASCHOV, *Die Ostliche*

ambiant stăpânit de păcat. Dar ei înşişi trebuesc să asiste la o dramă lăuntrică, pe care nu o pot concilia. De aci, lipsa de voinţă şi de reacţiune morală din partea individului. *Predestinaţianismul* pecetluieşte definitiv acest pasivism moral.

Ortodoxismul, spre deosebire de numitele confesiuni, afirmă adevărata nuanţă a moralităţii creştine. Specificul acestei morale constă în menţinerea cât mai nealterată a tezaurului ei doctrinal şi tradiţional [1]. Acest tradiţionalism a fost adesea eronat interpretat, fiind socotit drept o anchilozare sau o pietrificare a doctrinei creştine. Mulţi ne consideră „morţi" şi nu se mai ocupă de noi, fiindcă în general nu mai existăm. Critici ca: *Heiler, Bonomelli, Max von Sachsen, Lübeck, Mückermann, Kattenbusch, Adolf Harnack, Bruhnes,* etc., nu se jenează de a ne compătimi. Au fost unii teologi, chiar dintre ortodocşi, care au mers atât de departe, în cât au tăgăduit până şi formulările cele mai autentic ortodoxe. Teologul rus, *Florovschi,* denunţa în congresul teologilor ortodoxi dela Atena (1936) structura romano-catolică a catehismului mărturisirii de credinţă unui Petru Moghila [2].

Alţi scriitori, cum sunt cei protestanţi, arată o înţelegere mai firească faţă de greutăţile prin care a trecut creştinismul răsăritean şi sunt ceva mai obiectivi, ba exprimă oarecare simpatie şi admiraţie pentru ortodoxism. Astfel citäm pe: *Nathan Söderblom, Ehrenberg, Adolf Kury, Holl, Loofs, Mülert, Guisan, Batifoll,* etc.

Criticat de unii şi apreciat de alţii, trebue totuşi să recu-

---

Kirche in ihrer Geschichte, in „Kyrios". p. 16; 44. FRITZ LIEB, *Die Antropologie Dostojewskys,* in Kirche, Staat und Mensch. Russisch-ortodoxe Studien. Genf. Forschungsabt. des oekum-Rates f. pr. Christ. 1937; 45. B. VYSCHESLAVZEW: *Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen,* în aceeaşi colecţie; 46. MGR. LÉONIDAS PERRIN, *Les Églises orientales,* Roma 1929; 47. N. CARTOJAN, *Cărţile populare în literatura românească,* Vol. II, Bucureşti 1938; 48. I. PERETZ, *Curs de Istoria dreptului român,* 3 vol., ed. II-a, Bucureşti 1926—1928; 49. S. MEHEDINŢI — SOVEJA, *Creştinismul românesc — Adaos la caracterizarea etnografică a poporului român —,* Bucureşti 1941.

1. Vezi doctrina Bisericii ortodoxe sintetizată în can. I al sinodului VI ecum. din Constantinopol (691): „Hotărîm să rămână statornică credinţa tuturor bărbaţilor, cari au fost luminători lumii şi proslăviţi în Biserica lui Dumnezeu...".

2. *Procès-Verbaux du premier Congrès de Théologie ortodoxe a Athènes,* 1936, p. 212, Comunication de M. Florovschi, *Westliche Einflüsse in der russischen Theologie.*

noaştem că ortodoxismul îşi recapătă în prezent valoarea sa obiectivă pentru lumea creştină. *„Mişcarea ecumenică"* prin organizaţia sa morală, cum este: *„Alianţa pentru înfrăţirea popoarelor prin mijlocirea bisericii"*, sau Mişcarea dela Lausanne pentru *„dogmă şi organizare"*, ori *„Mişcarea creştinismului practic"* dela Geneva, urmăresc o apropiere, o înţelegere şi chiar o unire între diferitele biserici fărămiţate în atâtea grupe şi confesiuni [3]. De asemenea trebue să amintesc şi încercările de unire dintre biserica Romei de oparte şi biserica ortodoxă de altă parte [4], sau cea dintre biserica anglicană şi cea ortodoxă română [5]. Sunt, de sigur, puternice motive de colaborare, între aceste biserici, provocate de probleme comune: cum e cea a misionarismului creştin, sau combaterea analfabetismului religios-moral, ori a ateismului comunist, sau reluarea unei simultane ofensive contra relelor sociale şi economice. Tatonările şi consultările ce urmează din partea celorlalte biserici cu biserica ortodoxă trebuesc să ducă însă la convingerea, că aceste apropieri nu se pot face de cât pe baza acelui patrimoniu dogmatic şi moral moştenit în toată puritatea lui dela Întemeietorul bisericii creştine. Numai în jurul acestei tulpine, unde ortodoxismul rezidă ca adevăratul creştinism, se vor putea îmbrăţişa frăţeşte acei ce lucrează în mod sincer la restabilirea unităţii dogmatice şi morale a marii creştinătăţi.

* * *

Morala ortodoxă stă pe un fundament pur creştin. Ea afirmă în primul rând elementul revelat şi-şi apropie elementul raţional, întru cât el este iluminat de credinţă. Ortodoxismul se fundamentează pe revelaţiune şi-şi ordonează normele după criteriile raţiunii. Primează elementul divin şi secundează elementul uman. Ceilalţi factori: juridici, sociali şi economici sunt acceptaţi în măsura încadrării lor în elementul revelat. Structura moralei ortodoxe este străbătută de aceeaşi omogenitate. Ea nu aleargă la

3. Cf. revista social-creştină *Solidaritatea*, anii 1920-1930, Bucureşti.

4. Teodor M. Popescu, *Enciclica Patriarhilor ortodocşi dela 1848*. Text şi traducere, Bucureşti 1935.

5. Cf. *Conferinţa română ortodoxă-anglicană*, Bucureşti 1935, Editura Institutului biblic, 1938.

compromisuri, ori surogate ale înţelepciunii lumeşti. Dac' ar fi să utilizăm o comparaţiune rustică, am spune că băteala ei rămâne necontenit aceiaşi, oricare ar fi urzeala materialului ce i se întreţese. Fondul primordial este format din principiile evangelice, care răscolesc şi întrepătrund materialul uman şi social. Nu utilizează înţelepciunea umană spre a verifica înţelepciunea divină. Acceptă credinţa creştină şi examinează dela înălţimea criteriului ei afirmările raţiunii umane [6]. Pentru Romano-catolici, în chestiunile de morală primează raţiunea. Ortodoxismul stă pe fundamentele revelaţiunii. Ea înfrumuseţează mai întâiu interiorul sufletului uman. Nu ignorează nici celelalte învăţături, dar acestea se adaogă spre confirmare a celor dintâiu. Putem verifica lucrul acesta chiar în mod sensibil. In picturile interioare ale bisericilor intuim, în primul rând, înţelepciunea revelată. Filosofia umană prin chipurile marilor filosofi se adaogă şi ea în lăcaşurile sfinte, dar ca o complectare şi înţelegere a celei dumnezeeşti [7].

Şi ceea ce întâlnim sub unghiul pictural, regăsim şi în domeniul cugetării pure. Toţi părinţii bisericeşti comentează învăţătura evangelică la locul de frunte în îndreptarele pe care le re-

6. Sf. Vasile cel Mare; Ὁμιλίαι εἰς τοὺς ψαλμούς, Migne, *Patrologia Graeca*; Ps. XIV: „Dumnezeu a vorbit mai întâiu despre adevărul cel din inimă şi numai în urmă despre sinceritatea raţiunii. Adevărul înseamnă două lucruri: mai întâiu înţelegerea lucrurilor care se referă la viaţa cea fericită şi în al doilea rând, cunoştinţa ortodoxă cu privire la orice lucru care se referă la viaţa de faţă".

7. Vezi can. 7, al sinod. VII ec. ...„Drept aceea eresului păgânesc al celor ce prihănesc pe creştini, i-au urmat alte rătăciri, scoţând din Biserică chipurile cinstitelor icoane şi părăsind oarecare obiceiuri, care trebue să se păstreze potrivit legilor scrise şi nescrise...". Deasemenea şi can. 100 al sinod. VI ecumenic. Cf. şi Dr. Badea Cireşeanu, *Tezaurul liturgic*, tom. II, Bucureşti 1911; pp. 290—294: „Vechii scriitori bisericeşti greci şi latini aflară şi în scrierile filosofilor mari preziceri relative la Mântuitorul şi Biserica Sa şi pentru motivul acesta, în timpul posterior, după pilda lui Panselin, îi zugrăviră şi pe ei pe murii exteriori ai bisericii şi în unele ţări chiar înăuntru şi anume în cupolele acestora... Ei fură zugrăviţi în Ivirul Atosului, în unele biserici din Germania, România". Vezi bisericile: Mirăuţi, Voroneţ, Suceviţa, Sfinţilor-Bucureşti. etc. Comp. şi Vasile Grecu, *Cărţi de pictură bisericească bizantină* în Revista *Candela*, anul (1932), pag. 113 şi urm.; G. Ostrogorsky, *Les décisions du „Stoglav" concernant la peinture d'images et les principes de l'iconographie byzantine...* în: *L'Art byzantine chez les Slaves Orient et Byzance*, IV, 2e partie. Paris 1930.

comandă purtării creştine, adăogând apoi şi înţelepciunea umană în măsura încadrării acesteia conceptelor divine [8]. De altfel sucurile filosofiei se alimentează în cea mai mare parte din însăşi cugetarea religioasă. După filosoful rus, *Soloview*, filosofia primeşte conţinutul ei din ştiinţa teologiei [9]. Filosofia acestor gânditori este însăşi filosofia creştinismului. Nu există cunoaştere în afară de cea religioasă, căci numai ea este purtătoarea adevăratei înţelepciuni [10]. Singură raţiunea nu ne poate da garanţia acestei salvări a fiinţei umane. Ea este expusă eşecului, cum au recunoscut-o înşişi filosofii. „Tantus autem superbiae stupor est in his hominibus—spune fericitul Augustin — hic se habere finem boni et a se ipsis fieri beatos putantibus... O! vitam beatam quae ut finiatur mortis quaerit auxilium". *(De civitate Dei*—c. VIII). Iată de ce Ortodoxismul stabileşte mai întâiu o ierarhie în descoperirea adevărului şi determinarea acelui *„bonum supremum"*, care este şi *„binele evangelic"*. Nu îndepărtăm, prin urmare, şi nici nu ignorăm raţiunea în luminile ei naturale, cum făcea Lutheranismul, ci o ghidăm. Iar raţiunea va căuta să discearnă prin puterea judecăţii sale, la lumina criteriului creştin, mijloacele de înfăptuire şi de valorificare ale actelor umane.

Faţă de Romano-catolici, care supravalorificau raţiunea şi faţă de Protestanţi care o subestimau, Ortodoxismul acceptă raţiunea iluminată de credinţă, subordonându-o raţiunii supreme, care este *Dumnezeu*.

* * *

Dogmatica ortodoxă conturează mai departe şi structura moralei ortodoxe. Spre deosebire de celelalte confesiuni, dogmatica

8. „Quoniam neque bonum nostrum jam videmus, unde oportet ut credendo quaeramus; neque ipsum recte vivere nobis ex nobis est nisi credentes adjuvet et orantes, qui et ipsam fidem dedit, qua nos ab illo adjuvandos esse credamus" IV C. CART.; *De civitate Dei*, c. XIX; Comp. şi can. I al sin. VII ecum. unde se anatemizează pe cei care... „au plăsmuit din nou basme elineşti şi cu nălucirile minţii şi cu închipuiri au învăţat despre oarecare perioade şi transformări ale trupurilor şi sufletelor, hulind reînvierea morţilor ca nelegiuiţii".

9. V. SOLOVIEFF, *Critica principiilor abstracte*. Cap. 46; Vezi şi interpretarea dată de Părinţii bisericeşti conceptului de *„filosofie"* la p. 3.

10. IULIUS TYCIAK, Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit, p. 137

ortodoxă se bazează în primul rând pe credinţa în revelaţia divină şi'n al doilea rând pe cunoaşterea raţională a adevărurilor religioase [11]. Cea dintâiu e primară, cea de a doua secundară. Adevărul dogmatic, în faza lui apriorică, este „trăire", este „viaţă" prin puterea credinţii şi a inimii.

De aceia, spunem cu Apostolul: „Surpând isvodirile minţii şi toată înălţarea ce se ridică împotriva ştiinţii de Dumnezeu, să vorbim toată înţelegerea spre ascultarea lui Hristos" (II Cor. X, 5). Spre a deveni cognoscibil, dogmaticul intră şi el în sfera intelectualului, fiind prins în anumite formule raţionale prin metoda analitico-discursivă. Religia creiază primul element; filosofia, pe cel de al doilea. Aceasta din urmă facilitează, intensifică şi aprofundează pe cea dintâiu.

In Ortodoxism, noi trăim dogma. Trăim existenţa lui Dumnezeu. Il simţim în chip nemijlocit şi credem în El. Dumnezeu este unul în trei ipostaze: Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh. Aceasta este dogma fundamentală a credinţii ortodoxe. Ea se reflectă în fiinţa omului prin puterile sale spirituale şi se întreţine prin continua înrâurire a cultului ortodox.

Dogma sf. Treimi a fost mult cercetată şi discutată în trecutul bisericii creştine. In şase sinoade ecumenice s'a căutat să se precizeze învăţătura despre natura şi raporturile persoanelor divine între ele. In primul canon al celui de al VI-lea sinod ecumenic, se sintetizează doctrina dogmatică a bisericii creştine. „In aceste adunări — se spune — ni-s'au descoperit nouă şi ni-s'au lămurit unitatea Fiinţii în trei persoane a lui Dumnezeu,... învăţând lămurit pe credincioşi a se închina Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh, cu o singură închinăciune şi anatemizând pe acei eretici...., care căutau să rupă tâlhăreşte Unimea cea neîmpărţită, ca să nu fie perfectă taina nădejdii noastre" [12].

Din esenţa acestei dogme se desprinde marele principiu al „unităţii" persoanelor sf. Treimi, unitate bazată pe principiul „iubirii desăvârşite". Primul act ia fiinţă din iubire şi devine cognoscibil prin iubire. Şi raportul dintre fiinţa supremă şi fiinţa creiată se bazează tot pe iubire. El se poate exprima şi astfel: Dumnezeu-

11. La p. 13 a se vedea § *Structura dogmatică a Romano-Catolicilor.*
12. *Pidalionul*, p. 258.

Tatăl este primul principiu cauzator al existenţelor din univers. El naşte pe Dumnezeu-Fiul mai înainte de toţi vecii şi de la El purcede şi Sfântul Duh. Desigur, că nu vom putea pătrunde în lămurirea acestui mister cu ajutorul categoriilor minţii. Dogmaticul depăşeşte aci raţionalul. El se menţine însă în domeniul credinţei. Aici capătă dogma adevărata sa consistenţă prin revărsarea acesteia în viaţa reală. Sesizăm acest mister prin partea lui din afară. Unitatea în trei persoane, pe care intelectul nostru nu o poate intui, rămâne totuşi reală în sfera supralogicului, în lumea absolutului. Există deci o realitate mai amplă, dar opacă până la un punct mijloacelor noastre de cunoaştere. Raţionalul se subsumează astfel existenţialului. Dogma sfintei Treimi nu este, cum cu drept cuvânt s'a spus, numai o formulă doctrinală, ci o experienţă vie creştină [13]. De aceia biserica a respins toate acele turburări, care deformau unitatea sfintei Treimi, cum a fost: Unitarismul, Ebionitismul sau Emanaţionismul. Destrămarea acestei unităţi ar fi însemnat destrămarea însăşi a vieţii morale, ce respiră prin dogma Trinităţii şi care se sprijină pe cele două mari principii trinitare: *unitatea spirituală şi dragostea desăvârşită.*

* * *

Vorbind despre „etica ortodoxă", teologul rus Bulgakoff găseşte că idealul de bază al ortodoxiei nu este etic, ci estetic-religios. Această nuanţă de „frumuseţe spirituală", ea singură devine creiatoare. Morala prin ea însăşi, neavând „gust spiritual", nu inspiră, ci mai mult disciplinează. Ea este a mulţimii, cealaltă aparţine elitei. „Frumuseţea spirituală", după acest autor, este situată dincolo de bine şi rău. Ea depăşeşte existenţa noastră. Este dincolo de viaţa terestră sau mai presus de ea. Este transfigurarea eului, iluminarea lui, contemplarea sau intuirea divinului în om. E o stare de sfinţenie, de desăvârşire, de spiritualizare, de comuniune directă între credincios şi Dumnezeul său. Misticul primează astfel faţă de etic.

Se pare însă că „eticul" este interpretat aci într'un sens

13. S. BULGAKOFF, *Ortodoxia*, p. 130: „Nu există viaţă creştină în afară de cunoaşterea sfintei Treimi".

prea strâmt. El nu înseamnă numai împlinirea unor îndatoriri sau obligaţiuni morale, ci este însăşi voinţa creiatoare, eroul moral, care nu se poate afirma fără acea interiorizare sau spiritualizare a eului lăuntric. Binele şi frumosul formau şi în antichitate o unitate existenţială. Sfinţenia creştină nu se închide în sine, ci inundă şi în societate. Chipul lui Dumnezeu în om se transformă într'un element dinamic. El năzueşte spre asemănarea cu prototipul său, spre perfecţiunea divină. Marile figuri creştine n'au fost cele statice, ci cele dinamice. Dumnezeu imprimă acest element etic în structura omului chiar de la creare: „Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσεν". Ortodoxismul păstrează o nuanţă comună de interpretare a acestor doui termeni de: „*imago*" şi „*similitudo*", de: „εἰκών" şi „ὁμοίωσις".

Intreaga tradiţie patristică punctează această deosebire între cele două însuşiri, care aparţine numai omului. Astfel după Origen, omul fiind creiat de Dumnezeu este înzestrat cu acea: „*imaginis dignitatem*" şi „*similitudinis perfectionem*", care fac parte din structura sa organică. Una e de ordin static, cealaltă de ordin dinamic. Una e actuală, cealaltă virtuală. Una cuprinde un element estetic, cealaltă un element etic. Chipul lui Dumnezeu în om este însăşi „frumuseţea sa spirituală". Noi privim acest chip dumnezeesc în fiinţa noastră ca într'o oglindă. Prin această însuşire, Dumnezeu acordă creaturii sale o deosebită vrednicie. Desăvârşirea în asemănarea cu Creatorul său nu poate fi însă atinsă decât printr'o silinţă proprie şi continuă [14]. Aici este vorba de un element de voinţă, de năzuinţă către desăvârşire, de un element moral. Factorul etic se găseşte prin urmare concomitent cu cel estetic chiar în opera creaţiunii. Şi sf. Vasile cel Mare interpretează la fel această distincţiune de ordin structural [15]. După el,

14. ORIGEN, Περὶ ἀρχῶν, Lib. III, cap. VI, p. 334. „Similitudinis vero perfectio in consummatione servata est; scilicet ut ipse sibi eam propriae industriae studiis ex Dei imitatione conscisceret, cum possibilitate sibi perfectionis in initiis data per imaginis dignitatem, in fine demum per operum expletionem perfectam sibi ipse similitudinem consummaret".

15. *De hominis structura. Oratio* I. P. 33 în *Migne, P. G.*, Vol. XXX. Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν. Ἐχέτω ἐν αὐτῇ τῇ κτίσει τὸ κατ' εἰκόνα· Γενέσθω δὲ καὶ κάθ' ὁμοίωσιν διὰ τῆς οἰκείας σπουδῆς".

asemănarea cu Dumnezeu nu se poate căpăta de cât prin realizarea preceptelor evangelice [16]. Sf. Grigorie de Nissa duce gândul acesta şi mai departe în omilia sa: *Quid sit ad imaginem et ad similitudinem* [17]. Pentru a cunoaşte pe Dumnezeu, după sf. Grigorie de Nissa, trebue să ne cunoaştem mai întâiu pe noi înşi-ne. Să reflectăm mai ales asupra eului nostru, asupra sufletului nostru [18]. Acolo vom descoperi chipul lui Dumnezeu ca pe un element ontologic şi substanţial. El înseamnă: spirit, raţiune sau νοῦς. Ὁμοίωσις din contră, este un element etic şi înseamnă: *virtute* [19].

Dar sf. Grigorie nu se opreşte aci. El pătrunde şi mai adânc. Descoperă în aceste însuşiri de εἴκων şi ὁμοίωσις însăşi *misterul sfintei Treimi.* Vede unitatea în Treime şi Treimea în unitate, reflectându-se în fiinţa omului [20]. Ba ceva mai mult, el găseşte în însuşirile de mai sus însăşi iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu [21]. Sfântul Ioan Damaschinul sintetizează mai departe în lucrarea sa: „Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως" punctele de mai sus ca normative. Dumnezeu făcu pe om cu mâinile Sale proprii după chipul şi asemănarea sa — καθ' οἰκείαν εἰκόνα τε καὶ ὁμοίωσιν. I-a dat lui suflet raţional şi cunoscător. Aceasta numim: chip dumnezeesc — θείαν εἰκόνα —, căci cuvintele „după chip" înseamnă: raţiune şi libertate, iar cuvintele „după asemănare" arată asemănarea cu Dumnezeu în virtute [22].

---

16. *Ibidem* „Πῶς οὖν γινόμεθα καθ' ὁμοίωσιν; Διὰ τοῦ Εὐαγγελίου".

17. MIGNE, *P. G.*, Vol. 44. Orat. I, col. 271-274.

18. *Ibidem*, col. 1332. „Εἰ βούλει γνῶναι Θεὸν, προλαβὼν γνῶθισεαυτόν".

19. *Ibidem*, col. 1334. „Εὕδηλον ὅτι ἡ ἡμετέρα πάλιν ψυχὴ, καὶ ὁ ταὐτης νοερὸς λόγος, καὶ ὁ νοῦς, ὄντινα ὁ Ἀπόστολος πνεῦμα προσηγόρευσεν, ὅτε διακελεύεται ἁγίους ἡμᾶς εἶναι τῇ ψυχῇ καὶ τῷ σώματι καὶ πνεύματι".

20. *Ibidem*, col. 1332. „Οὐκοῦν ἔχεις κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν τυπικὴν τριάδα ἐν μονάδι ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν".

21. *Ibidem*, col. 1330. „Καὶ τάχα καθ' εἰκόνα μέν ἐστι γυμνὴ ἡ ψυχὴ τῆς Θεότητος, καθ' ὁμοίωσιν δὲ τῆς τοῦ λόγου σαρκώσεως τὸ σύνθετον τῆς ἡμῶν ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος".

22. Cf. cap. *De homine*, col. 919, MIGNE, *P. G.*, Vol. XCIV. „Τὸν ἄνθρωπον οἰκείαις χερσὶ καθ' οἰκείαν εἰκόνα τε, καὶ ὁμοίωσιν· Ἐκ γῆς μὲν τὸ σῶμα διαπλάσας ψυχὴν δὲ λογικὴν καὶ νοερὰν διὰ τοῦ οἰκείου ἐμφυσήματος δοὺς αὐτῷ, ὥπερ δὴ θείαν εἰκόνα φαμέν· τί μὲν γὰρ κατ' εἰκόνα τὸ νοερὸν δηλοῖ καὶ αὐτεξούσιον· Τὸ δέ καθ' ὁμοίωσιν τὴν τῆς ἀρετῆς κατὰ τὸ δυνατὸν ὁμοίωσιν". — Sf. IOAN DAMASCHIN — *De fide ortodoxa* — Cap. XII. Lib. II.

Şi sf. Grigorie Palama menţine această deosebire în lucrările sale morale [23]. Prin păcat, chipul lui Dumnezeu se păstrează, deşi într'o formă întunecată, pe când asemănarea se pierde — τὸ καθ' ὁμοίωσιν εἶναι θείαν ἀποβάλλοντες. Deplinătatea morală nu se mai poate căpăta prin propriile sale puteri. Ea este rezultatul unei iluminări divine, a graţiei dumnezeeşti. Dar nu prin acea „sola gratia", cum ar spune Protestanţii, ci printr'o conlucrare comună, prin acea συνκατάθεσις dintre om şi Dumnezeu.

Deosebirea semnificativă dintre cele două expresiuni de εἴκων şi ὁμοίωσις o găsim valabilă şi în concepţia romano-catolică. Ea este acceptată şi apărată în special de către Bellarmin în ale sale „*Disputationes*". Protestantismul clasic ca şi neo-barthianismul consideră chipul lui Dumnezeu nimicit prin căderea omului în păcat: „Defectus seu privatio concreatae in paradiso justitiae originalis seu imaginis Dei [24]".

Teologul rus Vyscheslavzew în studiul său *Das Ebenbild Gottes in dem Sündenfall* [25] apără printr'o convingătoare dialectică ambele teze, atât cea protestantă, cât şi cea ortodoxă. Pierderea totală a chipului dumnezeesc în om prin puterea păcatului se confirmă adesea de realitate. Există un cinism înfiorător, un element demoniac în fiinţa acelor făpturi cu chip de om, dar care nu mai au nimic omenesc în ele. Câţiva criminali de ultima oră, pe care ziarele ni-i înfăţişau în odioasele lor crime, nu mai arătau semne de căinţă ori de reculegere. Acele „suflete moarte" descrise de Gogol, sau „bestia umană" a unui Honoré de Balzac, ori monstruosul cinic din „Azilul de noapte" a lui Gorky, etc. ne pot încredinţa că realitatea ne dă şi astfel de tipuri cinice şi perverse, lipsite de imaginea lui Dumnezeu în fiinţa lor. Sunt bestiile cu

23. Grigorie Palama, *Opera moralia*, în Migne, *P. G.*, Vol. CL, col. 1147. Cap. XXXIX.

24. Cf. *Formula concordiae.*

25. *Kirche, Staat und Mensch — Rus. — ortod. Studien*, p. 300 şi urm. „Man muss gestehen, das die barthianische These vollkommen Rect hat: In der letzten Tiefe des Sündenfalles verschwindet die „imago Dei" vollkommen, keine Erfahrung, weder aussere noch innere, kann irgend eine Spur der Gottebenbildlichkeit in einem solchen Menschen entdecken". *Ibidem*, p. 302.

chip de om, fără suflet, fără inimă, fără conştiinţă, cum îi numeşte poporul [26].

Redusă la unele cazuri patologice, teza protestantă este justă. Generalizată, ea devine eronată şi deci inacceptabilă.

Dar nici teza ortodoxă nu poate fi subestimată, după acest moralist. Omul este o persoană cu răspundere morală. El poate păcătui. Păcatul presupune libertate şi raţiune. Imaginea lui Dumnezeu poate să ne îndrepte către bine sau către rău. Omul are noţiunea binelui şi a răului. Păcatul originar nu i-a pervetit radical natura sa. Se mai poate vorbi şi de existenţa unei lumine, oricât de mică, în conştiinţa sa. Apostolul Pavel aminteşte despre puterea păcatului, dar şi despre năzuinţa către bine. Sunt şi răifăcători în care flacăra conştiinţii nu este complect adormită. Unii dintre ei sunt chiar capabili de reeducare. Antinomia de mai sus se poate deslega în sensul că nici „chipul" şi nici „asemănarea" nu au dispărut din fiinţa noastră. Sunt întunecate, dar nu nimicite. Ele învederează o colaborare continuă între Dumnezeu şi om [27].

După acest mic excurs, putem conchide, că *„frumuseţea spirituală"* trebue să se împletească cu *„frumuseţea morală"*, conlucrând împreună la formarea *personalităţii umane*. Frumosul fără virtute duce către un estetism libidinos, iar virtutea fără frumuseţea spirituală duce către o uscăciune a chipului lui Dumnezeu în om. Creştinismul le afirmă şi le confirmă. Izolarea lor nu intră în spiritul doctrinei ortodoxe.

* * *

Personalitatea creştină se formează în ortodoxism prin puterea *iubirii* şi a *libertăţii voinţii*. Tabloul adevăratului suflet ortodox ni-l înfăţişează apostolul neamurilor în imnul dragostei, atunci, când spune: „...dragostea îndelung rabdă, dragostea este plină de bunătate, nu pizmueşte, nu se semeţeşte, nu se trufeşte, nu se poartă cu

26. *Ibidem*, p. 302.

27. *Ibidem*, p. 302 — „...In der Sünde und in dem Sünder sind Bild und Gleichnis doch *immer und unvermeidlich anwesend*". „Sie sind fest verbunden. Man kann sie nicht trennen. Imago und similitudo bilden zwar keine *Identität*, aber eine *Einheit der Gegensätze*". *Ibidem*, p. 310.

necuviinţă, nu caută ale sale, nu se întărâtă, nu gândeşte răul, nu se bucură de nedreptate, ci se bucură de adevăr. Toate le sufere, toate le crede, toate le nădăjdueşte, toate le rabdă. Dragostea niciodată nu cade" [28]. In această atitudine stă pietatea creştină, noblețea caracterului ortodox şi drumul adevărat către mântuire. O regăsim în cuvintele blânde ale venerabilului stareţ Zosima din romanul *Fraţii Karamazof* supranumit şi *Evanghelia iubirii*. „Iubiţi pe om chiar şi în păcatele lui, îndeamnă acest bătrân, căci aceasta este o asemănare a iubirii dumnezeeşti şi iubirea cea mai înaltă de pe pământ. Iubiţi întreaga creaţiune a lui Dumnezeu: universul şi cel mai mic grăunte de nisip. Iubiţi orice frunzuliţă, fiecare rază a lui Dumnezeu. Iubiţi animalele, iubiţi plantele, iubiţi orice lucru. Dacă tu iubeşti orice lucru, atunci vei înţelege şi misterul lui Dumnezeu în lucruri. Iubeşte, să te arunci la pământ şi să-l săruţi, sărută pământul şi iubeşte neîncetat, fără săturare; iubeşte toate, iubeşte totul, caută acest fel de extaz şi astfel de exaltare. Udă pământul cu lacrămile bucuriei tale şi iubeşte aceste lacrimi ale tale. Să nu te ruşineze acest fel de extaz, ci să te onoreze, căci el e un dar a lui Dumnezeu, un mare dar..." [29].

In această iubire tainică, Dostoiewschy prinde sensul existenţii noastre pe pământ. O regăsim şi în acea povestire fantezistă: „*Visul unui pierde-vară*"; unde gestul brutal al autorului faţă de o fiinţă rătăcită în bezna nopţii care căuta desnădăjduită pe mama sa, deşi imploră ajutorul, o respinge în mocirla tenebroasă a mahalalei spre a nu-i răpi liniştea... sorbirii unui ceaiu, chiar dacă lumea ar fi să se şi prăpădească... El îşi revine totuşi, într'un târziu, îndepărtează funestul gest al sinuciderii care-l urmărea necontenit, leapădă toate acele raţionamente abstracte şi sarbede despre bine şi frumos, care-l izolau de lumea suferindă, îşi rechiamă victima ofensată şi în această grijă şi iubire sinceră faţă de semenul său, retrăeşte adevăratele clipe ale acestei vieţi pământeşti. E aceiaşi iubire pe care o întâlnim şi în romanul său *Crimă şi pedeapsă*, unde cuvintele Soniei despre învierea lui Lazăr prind ecou în sufletul lui Rascolnicoff. Îl readuce la viaţă,

28. I. Cor., cap. XIII.
29. Fritz Lieb, in *Kirche, Staat und Mensch*, art.: *Die Antropologie Dostojewskys*, p. 290.

îi insuflă credința pierdută și îl renaște prin harul tainic ce se revarsă din acele versete ale evangheliei lui Hristos. Ei se regăsesc astfel în aceiași credință și reînviază spre o nouă viață cimentată din iubirea în suferință, care devine adevărata temelie a acestei existențe omenești. O iubire asemănătoare se înfiripează mai departe și între cei doui eroi: Alioșa și Grușenka din romanul: *Frații Karamazoff.* Dostoievschy găsește în această renaștere prin suferință un rost vieții pe pământ. Sentimentul iubirii față de aproapele nu este numai o poruncă cu caracter moral, ci ia și un aspect cosmic, dublat de un sens mistic-religios. Omul este însă slăbit în viața aceasta de păcatul strămoșesc, care întunecă mica noastră frântură de existență, nimicește armonia dintre semeni, împiedică cunoașterea adevărului și împăinjenește rațiunea de a se sprijini pe propriile ei judecăți. O ieșire din această haotică prăpastie nu se poate efectua decât prin îndurarea lui Dumnezeu. El ne trezește la adevărata realitate, la iubirea față de aproapele nostru, în care se revarsă darul lui Dumnezeu pentru a-și regăsi chipul și asemănarea cu prototipul său. Dar la ea nu putem ajunge decât prin drumul crucii și al suferinți, al căinții și al mărturisirii. Cu tot răul existent în această lume, totuși atotputernicia și iubirea lui Dumnezeu înving principiul demiurgic, eliberează pe om și-l readuc la adevărata trăire în Hristos. Există un optimism în această credință, care apropie pe om de semenul său, îi unește în suferință și-i renaște apoi spre adevărata conviețuire prin puterea dragostei și a harului dumnezeesc.

* * *

Dragostea față de aproapele duce mai departe către *sentimentul de toleranță și de milă creștină.* Sufletul ortodox este pătruns până'n ultimile lui fibre de aceste două simțăminte. Ele sunt răspândite pe mai toate paginile evangelice. Mântuitorul se arată deosebit de înțelegător și de iertător pentru suferința umană. Se roagă pentru cel crucificat. Iartă pe cei din jurul său și îndeamnă și pe ceilalți la aceiași mărinimie sufletească. Intervine împăciuitor față de fratele jignit și împacă pe cel împricinat. Sfătuește la evitarea judecății omenești. Preferă nedreptatea și acceptă paguba, știind că totul se petrece pentru dragostea față de Dumnezeu. Creștinul nu

este vrednic de răzbunare. Răsplăteşte din contră răul cu binele şi se roagă pentru cel ce-i ridică viaţa. Martiragiul creştin ne dă numeroase exemple de acest fel. Ele sunt şi în prezent destul de frecvente. Persecuţiile suferite de creştini în Rusia sovietică sau în Spania teroristă ne stau şi astăzi drept mărturie.

Biserica îşi afirmă spiritul său de toleranţă şi faţă de necredincioşi sau eretici, întrebuinţând şi pentru ei acelaş exemplu de conversiune spirituală şi nu de represiune violentă [30]. Pentru ea era suficientă condamnarea morală a acestora şi excluderea lor din comunitatea creştină. Biserica nu a făcut cauză comună cu puterea statului, care-şi lua măsurile sale de siguranţă contra ereticilor mai presus de vederile bisericii, iar uneori chiar contra bisericii, favorizându-i din cauza superiorităţii lor numerice [31].

Aceiaşi toleranţă se arată mai departe şi faţă de statul însuşi. Biserica urmăreşte o colaborare armonică cu puterea lumească, dacă aceasta devine înţelegătoare şi preţuitoare a principiilor creştine. Dar de multe ori biserica prin misiunea ei moralizatoare şi de înfăptuire a dreptăţii sociale, poate depăşi vederile statului şi duce către unele colisiuni sau conflicte între cele două puteri. In asemenea împrejurări credincioşii dau prioritate legilor dumnezeeşti. Moartea nu-i înspăimântă, ea nefiind decât o eliberare pentru suflet. Practic însă, biserica ortodoxă va recomanda o rezistenţă pasivă, repudiind astfel violenţa şi agresivitatea. Suferinţa este bine plăcută lui Dumnezeu, mai ales când ea este pe nedrept suportată pentru El. Atitudinea bisericii primitive, în asemenea împrejurări, a fost: răbdarea şi nu răzbunarea, rugăciunea şi nu violenţa, lacrimile şi nu agresiunea. Ortodoxismul nu se 'mpacă în această privinţă cu vederile politice ale Romano-Catolicismului.

In general, creştinul ortodox este tolerant [32]. El se conformează preceptului evangelic: „Nu judecaţi, ca să nu fiţi judecaţi". In atitudinea lui plină de umilinţă cunoaşte fragilitatea gândurilor

30. Cf. şi GEORGE CRONŢ, *La lutte contre l'hérésie en Orient jusqu'au IX-ème siècle*, Paris 1933, pp. 25, 194, 195. *Despre toleranţa Statului ortodox român faţă de eretici*; vezi: S. Mehedinţi, *op. cit.*, p. 21 şi urm.

31. *Ibidem*, p. 197.

32. ALEXANDRE DE STOURZA, *Considérations sur la doctrine et l'éspirt de l'Église ortodoxe*, Weimar 1816, p. 207 şi urm.

și a năzuinților omenești. Cultivăm și noi creștinii un „*supra-om*", dar nu forfetit de instincte și de pasiuni, ci întărit în voința de a crede, de a se resemna, de a fi generos și iubitor pentru semenii lui. Ura nu zidește, ci distruge. Forța nu învinge, ci este învinsă. Răsbunarea nu însenineză, ci orbește. Singură mărinimia descreștește sufletele încărcate de răutate și răzbunare. Adevăratele valori superioare le găsim în Ortodoxism și ele sunt cu adevărat creatoare de bunuri spirituale, morale și sociale.

* * *

Dar creștinul ortodox este și *milos*. Credința lui nu e o idee vană sau sterilă, ci e vie și producătoare de fapte. Nu ori și ce credință este urmată de acte viabile. Dar credința adevărată se verifică prin fapte. Mila creștină a încununat totdeauna viața creștină. Ea a grămădit cărbuni de foc peste capul celui înrăit și l-a îmblânzit. Ea susține pe cel sărac și justifică pe cel bogat. In mila față de cel în suferință, bogatul și săracul își împletesc existențele lor și se suportă reciproc spre mântuirea amândurora. Vița nu-și poate desvolta rodul fără ulmul strâmb și noduros, ce'și împânzește ramurile printre coardele de vie, pe care le sprijină și le ferește rodul. Săracii și bogații se regăsesc în acest sentiment de ajutorare reciprocă. „Mila, cum o tălmăcește în sens ortodox poetul — Țării noastre de peste veac— [33], e un cuvânt frumos, un cuvânt duios și adânc; milă, parcă e închiegat din lacrămi și din miere. Când ți-e milă de cineva, în clipa aceea trăești în sufletul tău toată nenorocirea lui. Te uiți pe tine însuți înecat în durerea lui. Și nu știu cum, dar dacă plângi pentru el, parcă plângi totodată și pentru tine. Când plângi pentru un nenorocit, parcă te plângi pe tine cu lacrămile lui. Aceasta e mila".

Virtutea milei a străbătut ca o rază luminoasă întreaga viață și sensibilitate creștină. S'a spus că creștinul ortodox este impasibil față de morala sa și inactiv pe terenul social, că bisericile ortodoxe trăesc în afară de istorie [34]. Socotim că se face o mare nedreptate Ortodoxismului. Iubirea creștină a fost continuu activă, începând chiar din timpul apostolic. Colectele, agapele, comunizarea unor bunuri materiale pentru ca nimeni să nu fie în lipsă,

33. Nichifor Crainic, *Ortodoxie și Etnocratie*, București 1937, p. 111.
34. Dr. Oldham, *La mission de l'église*, Genève 1937, p. 64.

ajutorarea săracilor din punga comunităţii, spitalele, leprozeriile, azilele, mânăstirile cu operile lor de binefacere, daniile pentru înzestrarea lăcaşurilor, mila celor bogaţi faţă de cei lipsiţi, etc. sunt atâtea dovezi despre aspectul social al creştinismului ortodox. Ceeace trebue să recunoaştem, este faptul, că Ortodoxismul nu a intervenit mai puternic în organismul statelor spre a le influenţa şi juridiceşte această operă de justiţie socială. Biserica răsăriteană a exercitat foarte activ mila creştină, însă a evitat să rezolve problema pauperismului pe baza reformelor de stat. Ea apelează doar la înfrânarea instinctelor de acaparare, de spoliere, de îmbogăţire nesăbuită, de lăcomie şi de furt. Ea urmăreşte în special îmblânzirea omului faţă de semenul său, acceptând situaţiile existente şi căutând a ameliora conflictele şi nemulţumirile prin această dărnicie şi înobilarea morală a fiinţei noastre. Biserica a lăsat prin urmare ordinei politico-administrative transformarea legislaţiei juridice, spre a repara din rădăcină relele şi nedreptăţile sociale existente. Ea a ameliorat, dar nu a constrâns. Creştinul ortodox nu violentează, ci activează în răbdare şi atrage. El e format mai mult din aluatul suferinţii şi al resemnării, decât din cel al dreptăţii şi al reacţiunii. Apusul e mai stăpânit de spiritul ozganizator şi juridic. Răsăritul e mai contemplativ, mai sacral, mai afectiv şi mai puţin reformator. In Apus, stăpâneşte mai mult dreptatea, în Răsărit, mai mult iubirea[35]. Dar iubirea nu a cunoscut aci nici interesul, nici duplicitatea şi nici acele rezerve mintale ale Apusenilor. Ea a fost: sinceră, curată, dăruindu-se întru totul suferinţii aproapelui. N'a fost întunecată de dialectica raţiunii şi nici n'a cunoscut două măsuri, sau două judecăţi. Iubirea în ortodoxism nu începe cu eul său personal ca în Romano-catolicism — *charitas bene ordinata incipit a semet ipso.*

Conştiinţa ortodoxă detestă restricţiile mintale. Nu acceptă minciuna convenţională sau minciuna din calcul. Respinge falşitatea diplomatică şi cu atât mai mult pe cea isvorâtă din laşitate sau din făţărie. Ipocrizia stârneşte dispreţul sufletelor pioase şi credincioase. Ortodoxul nu simulează adevărul prin tăcere, prin vorbe cu dublu înţeles, sau prin gesturi studiate. El nu se

35. S. Bulgakov — *Ortodoxia — § Etica ortodoxă.*

tocmeşte, nu utilizează viclenia minţii, ci merge neşovăelnic şi spune adevărul cu curaj, chiar cu preţul vieţii lui. Işi iubeşte credinţa şi se sacrifică pentru ea. Martiriul atâtor creştini este o mărturie vie despre credinţa lor neşovăelnică şi curagioasă, ce se ridică până'n păturile de sus[36].

Biserica a respins acele purtări incoherente şi neloiale. Origen combate duplicitatea din cuvintele: „καρδία πιστεύειν" — de a nu mărturisi cu inima, ceia ce eşti constrâns a mărturisi cu gura[37]. Inconsecvenţa între gând şi faptă nu e de natură ortodoxă[38]. Ea este o influenţă a raţiunii filosofice. Există o *„pia fraus"* mai mult în Occident, decât în Orient. Lipsa de sinceritate este agreiată în cercurile culte catolice[39]. Filosoful Paulsen ne-o mărturiseşte că e lucrativă şi în cercurile protestante[40]. Conştiinţa ortodoxă nu îngădue asemenea acomodări pragmatice, ci menţine o disciplină severă, bazată pe o conştiinţă curată, devenită normativă în tradiţia bisericii[41]. „Nu adăugaţi, nici nu scădeţi din cuvintele ce v'am spus". Deut. IV, 2. „Nu ascultătorii legii sunt drepţi la Dumnezeu, ci împlinitorii ei". Rom. II, 13. „Impărăţia lui Dumnezeu nu stă în cuvinte, ci în virtute". I Cor. IV, 20.„ Dumnezeu cunoaşte pe cel ce înşală şi pe cel ce se lasă înşelat". Iov. XIII, 16. „Căci, cine păzeşte toată Legea, şi greşeşte într'o singură poruncă se face vinovat de toate". Iacob II, 10. „Se cade deci să fiţi supuşi, nu numai pentru mânie, ci şi pentru conştiinţă". Rom. XIII, 5. „Să nu se încline cumpăna dreptăţii nici într'o parte, nici în alta". Deut. XIII, 18. „Două greutăţi, două

36. Vezi martiriul sf. Diacon Ştefan, al sf. Ignaţiu, episcop de Antiohia, al sf. Policarp etc. şi al atâtor martiri în lupta contra păgânismului. De asemeni martiriul domnitorului român C-tin Brâncoveanu martirizat la Constantinopol de către Turci cu întreaga sa familie pentru mărturisirea credinţii creştine.

37. Vezi: *„Indemn la martiriu"* § 11, 43, 45 etc.

38. *Mărturisirea ortodoxă*, Bucureşti 1922. La întrebarea: „Ce este dator a păzi creştinul ortodox ca să moştenească viaţa de veci? Se răspunde: „Credinţă dreaptă şi fapte bune, fiindcă cel ce ţine aceste două este creştin adevărat şi are nădejde tare de mântuire veşnică". Această întrebare este îndreptată contra luteranilor şi calvinilor.

39. PAULSEN, *System der Ethik*. II B. VIII *Aufl.* Stuttgart—Berlin 1906, p. 221.

40. L. WIESE, *Selbstbiographie*. La Paulsen, *op. cit.*, p. 233.

41. Pr. M. BULACU, *Problema conştiinţei creştine după catehezele sf. Ciril al Ierusalimului*, în *Studii teologice*, an. VII.

măsuri sunt lucruri urâte înaintea lui Dumnezeu" Prov. XX, 10.

„Să nu faci nimic contra nedreptăţii. Să nu ai în vedere persoana săracului contra dreptului. Fă dreptate deopotrivă şi celor mari şi celor mici". Eclesiastul V, 8.

Ortodoxismul nu se împacă cu jumătăţi de măsură. El nu acceptă acea *compensaţie ocultă*. Orice însuşire a unui bun strein, îl consideră furt. Nu îngădue pentru motive justificate de raţiune acea *„oblatio rei alienae"*. Sf. Scriptură îndeamnă pe servitori să nu servească, numai când stăpânii au ochiul asupra lor, „ca şi când nu v'aţi gândi de cât să placeţi oamenilor. Faceţi cu bucurie voinţa lui Dumnezeu, ca şi cum aţi fi servitori a lui Hristos. Serviţi-i cu dragoste, privind în ei pe Domnul şi nu pe oameni, ştiind că fiecare va primi dela Domnul recompensa binelui ce va fi făcut, fie sclav, fie liber" (Efes. VI, 5-9). Sfătueşte însă şi pe stăpâni să se poarte corect cu servitorii lor. „Stăpânilor, daţi servitorilor ce este drept, ştiind că şi voi veţi avea stăpânitori în cer". Col. IV.

Ortodoxismul face apel, prin urmare, la conştiinţa lor curată, fiindcă numai omul singur îşi cunoaşte adevăratele sale intenţii. Nu îngădue pe baza acelui *„pretium imfimum"* dreptul la o compensaţie din partea servitorilor şi nici furtul săvârşit, fie şi între membrii aceleiaşi familii. „Cel ce fură de la tatăl său şi de la mama sa şi zice că aceasta nu e păcat, se consideră ca părtaş la crimă de omucidere" [42]. Sau: „Să nu aveţi în rezervă mai multe măsuri, una mai grea şi alta mai uşoară" [43]. Şi sf. Vasilie cel Mare se opune prin canonul 10 contra jurământului strâmb. ...„Deşi se pare cuiva, că este un canon, care iartă unora ca acestora, însă am cunoscut prin cercare, că nu se procopsesc cei ce calcă jurământul". De asemeni, ceartă pe sf. Grigorie, care nu avea o purtare consecventă cu regulile canonicesti. In canonul 88 cetim cum sf. Vasilie se miră că prietenul său caută să se desvinovăţească — „şi să primească a rămâne în cele cu care se prihăneşte, iar tămăduirea celor nevindecate cutează a o dobândi prin lungi cuvinte..." Sf. Vasilie respinge astfel argumentările raţiunii, care serveau drept scandal fratelui [44]. El cere sinceritate şi conformare poruncilor, iar

42. Prov. XXVIII, 24.
43. Deut. XXV, 12.
44. Rom. XIV, 13.

nu ocolirea lor şi justificarea unei asemenea atitudini prin rezerve mintale[45].

Conştiinţa ortodoxă nu aceptă acel caracter oscilant, nesigur şi îmbibat de tocmeală. Iezuiţii romano-catolici s'au îndepărtat de la aceste învăţături simple, clare şi nefăţarnice, pe care le găsim în sf. Scriptură. Ei le-au înlocuit prin acel: *Epilogus Summarum*, cum îi acuza, la timpul său, Pascal[46], luate din diferiţi autori, ca: Suarez, Escobar, Sanchez, Lessius, Fagundez, Hurtado, etc., ignorând veritatea şi sinceritatea preceptelor sfinte. Acomodarea învăţăturilor morale după interese şi preferinţe, înseamnă să cântăreşti acelaşi fapt cu două cumpene, cum spune Scriptura. Ori două morale în viaţă înseamnă nimicirea moralităţii însăşi. Acomodarea, concesia şi transacţia nu intră în spiritul ortodoxismului. Iertarea, căinţa şi reculegerea, da; simularea şi făţărnicia, nu.

* * *

La formarea morală a sufletului ortodox mai contribue într'o largă măsură şi *cultul bisericesc*. In mintea ortodoxului casa, biserica, liturghia şi viaţa sunt nedespărţite[47]. Săvârşirea serviciului divin cu întreaga lui ambianţă maiestoasă, cu acea purificare spirituală şi lepădare a gândurilor şi grijilor lumeşti, cu simţualitatea colectivă ce se manifestă în rugăciune şi cântare, cu trăirea prezenţii lui Dumnezeu în inimile credincioşilor, cu omogenizarea diferenţelor sociale, cu acea renaştere lăuntrică şi vrednicie a împărtăşirii harului dumnezeesc toate împreună conlucră la prefacerea omului, la transfigurarea sa, la îndumnezeirea sa. Sunt numeroase aceste momente, care stăpânesc, schimbă şi purifică purtarea credinciosului. Cultul ortodox nu împlineşte numai o formalitate în viaţa omului

45. Acelaşi lucru il aminteşte şi în scrisoarea sa către preotul *Paregorius* — Nr. 55, edit. Mauritană —, care caută să-şi justifice starea sa de vinovăţie prin lungi oratorii sofistice de a fi locuit împreună cu femei streine contra canoanelor, „Miile de vorbe întrebuinţate, — spune sf. Vasilie — nu-i folosesc la nimic", dacă nu se conformează regulelor monahale. Sf. Vasilie nu îngădue asemenea abuzuri şi va lua măsuri de îndepărtarea acestuia din biserică.

46. *Lettres à un Provincial.* p. 116 şi urm.

47. Iulius Tyciac, *Die Liturghie als Quelle östlicher Frömmigkeit* — Introd. 1937. Ferdinand Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde*, I. Freiburg 1892, p. 508.

pios, ci este o necesitate existenţială pentru el. Un istoric francez afirma cu multă dreptate[48], că ţăranul ortodox îşi scoate teoriile sale sociale din paginile sf. Evanghelii, pe care preotul le citeşte în fiecare sărbătoare din faţa uşilor împărăteşti. Intreaga sa viaţă se împleteşte din aceste îndemnuri şi învăţături. Chiar reformele legiuirilor de stat se lasă inspirate din duhul sf. Scripturi[49]. El pătrunde adânc în structura pravilelor şi a orânduirilor sociale[50]. Mai ales în ortodoxism activitatea socială sub multele ei aspecte trădează ceva din balsamul înviorător al cuvântului dumnezeesc.

Dau aci câteva pasagii din canonul Triodului ce se cântă în timpul de pregătire al marelui post pentru primirea sf. Învieri a Domnului de către creştini. Incă din săptămânele premergătoare acestuia, cum e Duminica Vameşului şi a Fariseului, sau Duminica fiului risipitor, care simbolizează căderea omului în păcat, starea lui de umilinţă, de tânguire şi de vremelnicie chinuitoare însoţită de dorinţa refacerii sale morale, revine mai în toate cântările din această perioadă. „Cu vameşul suspin şi cu tânguiri neîncetate mă apropii la milostivirea Ta, Doamne, miluieşte-mă". (Canonul I). Dumnezeu în bunătatea sa nu-şi părăseşte făptura, ci se îndreaptă spre ea, ca să o ridice către limanul mântuirii. Este singurul sprijin pe care omul îl poate nădăjdui. „Nu mă încredinţa pe mine ajutorului omenesc..., ci primeşte rugăciunea robului tău..." „Auzi-mă, iubitorule de oameni, carele strig întru umilinţă. Tu eşti îndelung răbdător şi mult milostiv". Răbdarea Mântuitorului e mare, desigur, dar ea nu trebue folosită spre abuzare. „De mii de ori eu ticălosul am făgăduit să mă pocăesc, dar am mintit. Pentru aceasta strig către Tine, Iisuse al meu, luminează sufletul

48. REGNAULT, *Histoire politique et sociale des principautées danubiennes* 1840. „Le paysans roumain puissee dans l'évangile ses théories sociales et la voix de ses prêtres l'excite et le modère". p. 142.

49. Constituţia de la Islaz (1848) îşi clădeşte fundamentele ei pe principiile evangelice şi anume: ideia de egalitate şi fraternitate religioasă. Cf. LOVINESCU, *Istoria civil. rom. mod.* vol. II. Idem: Impropietărirea ţăranilor se discută între Barbu Catargiu şi M. Cogălniceanu pe temeiul de ordin moral-juridic.

50. *Pravila bisericească* a lui Matei Basarab, Govora 1640, îşi bazează glavele sale pe învăţăturile evangelice şi pe canoanele bisericeşti. Reforma Codului Civil şi a Codului Penal Carol al II se face de asemeni pe baza principiilor creştine de reeducare a delicventului şi de moralizare a vieţii publice.

meu". Omul năzuește acum către Dumnezeu. Nu toate puterile sale sunt iremediabil distruse de păcat. In sforțarea sa supremă se apropie de Mântuitorul său. Sf. Isaac Sirul redă aceste momente în cunoscuta sa rugăciune de umilință, spunând: „Cu patimile Tale vindecă patimile mele; cu ranele Tale tămăduește ranele mele; cu sângele Tău curățește sângele meu și amestecă în trupul meu mireazma trupului Tău cel de viață făcător"... „Fără de Tine, Doamne, mă voiu înstreina de tot binele. Dă-mi darul Tău să înoiască în mine închipuirea icoanei Tale. Te-am părăsit, să nu mă părăsești. Am ieșit dela Tine, ieși în căutarea mea. Du-mă la pășunea Ta. Inumără-mă întru cele alese ale Tale. Hrănește-mă din verdeața dumnezeeștilor Tale taine. Invrednicește-mă strălucirii Tale și pe mine nevrednicul, cu darul și cu iubirea Ta de oameni". (Canonul de umilință). Starea sa de vinovăție nu este ușoară. O recunoaște și păcătosul însuș. „Fărădelegea mea eu o cunosc și păcatul meu înaintea mea este pururea". De aceia se îndeamnă către privighere și rugăciune. „Suflete al meu, suflete al meu, scoală-te, pentru ce dormi? Sfârșitul se apropie și te vei turbura. Deșteaptă-te, ca să se milostivească spre Tine, Hristos Dumnezeu, cel ce este pretutindenea și toate le împlinește". Aceste cuvinte rechiamă în mintea credinciosului judecata viitoare. Toți morții vor învia din apele cele mai întinse, din adâncuri, din prăpăstii, din morminte și cu frică și cu cutremur se vor înfățișa județului celui nemitarnic. „De focul cel veșnic arzător, de întunerecul îngrozitor, de scrâșnirea dinților, de viermele cel ce muncește fără sfârșit și de toată munca scapă Mântuitorul nostru pe toți cei adormiți cu credință". (Canonul 4). Infricoșarea aceasta este sguduitoare, căci credinciosul apelează la ajutorul și intervenirea tuturor sfinților și mucenicilor spre a se ruga, ca să fie miluit. „Drepților, ierarhilor, sihaștrilor, cuvioaselor femei, martirilor și toți care v'ați luptat și ați suferit pentru Hristos, rugați-vă Lui, ca să ne miluiască pe noi". (Canonul IX).

Slujba Triodului ne înfățișează postul Păresimilor ca o doctorie curățitoare a trupului și a sufletului. E un antidot ce ne ușurează de legăturile pământești, ne întărește și ne luminează gândul. De aceia cântările lui ne îndeamnă, spre a-l păzi cu sfințenie. „Veniți, fraților, să ne desfătăm cu postul, odorul părintesc, avuție

minunată, maica tuturor slujitorilor lui Hristos, că aceasta ne întăreşte trupul şi ne luminează gândul şi inima".

Ne apropiem astfel de săptămâna sfintelor Patimi ale Mântuitorului. Crucea cu trupul lui Iisus însângerat şi răstignit pe ea, la care patimă, natura însăşi a participat cu evenimente înfiorătoare, cutremure, întunecimea soarelui, despicarea catapetesmei de sus până jos, înspăimântarea soldaţilor şi a jidovilor, toate zgudue firea omului. Mai ales femeile plâng pe Domnul, aprind făclii şi lumânări, tămâiază mormintele, jelesc pe morţii lor şi se apropie de Mântuitorul în nădejdea sfintei Invieri. Intreaga dramă evangelică, începând cu Cina cea de Taină, cu ruga, trădarea şi prinderea lui Iisus în grădina Ghetsimani, patimile, moartea şi îngroparea Sa, formează un episod trăit, simţit şi îndurerat pentru fiecare credincios în parte. Toţi urăsc păcatul şi condamnă trădarea lui Iuda, descoperă „omenescul" în lepădarea lui Petru şi se 'nfioară ca mironosiţele eare se apropie de Iisus, îmbrăţişându-I picioarele şi udându-le cu lacrimi ca Maria Magdalena. Cine poate rămâne împietrit şi fără simţire ascultând această tragedie a Fiului omului? Cine nu se resimte în iubirea şi ajutorul pe care-l datorăm aproapelui nostru? Ca un şir de metanii curg de pe buzele celui umilit, cuvintele rugăciunii lui Iisus, care nu poate afla altă mângâere de cât la adăpostul sf. cruci: „Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine păcătosul!"

Umilinţa creştină se împleteşte aci cu dragostea pentru Mântuitorul. Stăpânirea patimilor cu eliberarea gândului către Dumnezeu. Purificarea lăuntrică cu revărsarea harului divin în inimile celor pioşi. O totală prefacere a creaturii lui Dumnezeu. O năzuinţă către perfecţiune, către o stare de sfinţenie, de asemănare a chipului dumnezeesc în om, de uniune totală cu Creatorul său. Cu asemenea simţăminte, creştinul ortodox primeşte lumina sf. Învieri.

Sacramentalitatea ce se desprinde din serviciul liturgic al *Invierii Domnului* se resfrânge în întreaga sa structură spirituală. In jurul acestei sărbători, gravitează toată viaţa anului bisericesc. Măreţia din această zi atinge punctul ei culminant ca formă şi expresiune. Biserica orientală este *biserica Invierii.* Ea capătă o însemnătate divino-umană. Invierea Domnului coincide cu învierea

naturii. Sărbătoarea ia un cadru cosmic prin imensitatea şi extensivitatea ei.

„Paştele" înseamnă „trecere"; trecere de la om la Dumnezeu, de la pământ la cer, de la vremelnicie la veşnicie, de la întunerec la lumină, de la sărăcie la măreţie[51]. Noaptea învierii cuprinde în sine ceva tainic şi dumnezeesc în acelaş timp. Un întunerec profund apasă asupra credincioşilor. O luminiţă se aprinde acum în faţa altarului. Este lumina învierii, care risipeşte întunecimea păcatului. Preotul stând între uşile împărăteşti îndeamnă poporul cu cuvintele: „Veniţi de luaţi lumină". O procesiune în jurul bisericii, la care participă clerul şi credincioşii, apropie însăşi natura de măreţia evenimentului. Strana cântă în plină redeşteptare a vieţii ce inundă din toate fibrele pământului: „Invierea Ta, Hristoase, Mântuitorule, îngerii o laudă în ceruri şi pe noi, cei de pre pământ, ne învredniceşte să te lăudăm cu inimă curată". In sunetul clopotelor şi al cântărilor răsună răspicat glasul slujitorului, îmbrăcat în veşminte aurite, vestind lumii învierea lui Hristos. Din toate părţile poporul confirmă veritatea minunii dumnezeeşti cu răspunsul: „Adevărat a înviat"! Lumânările se aprind peste tot. Este lumină în cer şi pe pământ, în suflete şi în afară. Cuvintele sfinte pătrund în inimile celor prezenţi şi topesc întunerecul şi îndoiala, cum se topeşte ceara la para focului. „Ziua învierii să ne luminăm popoare: Paştele Domnului, Paştele. Căci din moarte la viaţă şi de pe pământ la cer, Hristos Dumnezeu ne-a trecut pe noi, cei ce-ţi cântăm cântare de biruinţă...". Toată mulţimea este străbătută de acelaşi fior. Un gând şi o inimă. O bucurie unanimă. Oamenii se înfrăţesc. Cei tineri sărută mânile celor bătrâni. Este sărbătoarea înoirii sufleteşti, a înfrăţirii obşteşti, a bucuriei, a lacrimilor, a strălucirii, a păcii. „Să ne îmbrăţişăm unul pe altul, să zicem fraţilor, şi celor ce ne urăsc pe noi, să iertăm toate pentru înviere şi aşa să strigăm: Hristos a înviat din morţi cu moartea pe moarte călcând şi celor din mormânturi viaţă dăruindu-le". Bucuria este comună. Toţi trebue să se veselească. „Intraţi toţi întru bucuria Domnului vostru. Şi cei dintâiu şi cei de pe urmă primiţi plata. Bogaţii şi săracii împreună dănţuiţi. Cei ce v'aţi

51. Iulius Tyciak, *op. cit.* p. 38.

înfrânat şi cei leneşi cinstiţi ziua aceasta. Cei ce aţi postit şi cei ce n'aţi postit, veseliţi-vă astăzi. Nimenea să nu plângă pentru sărăcie, că s'a arătat împărăţia cea pentru toţi. Nimeni să nu se tânguiască pentru păcate, că iertarea din mormânt a răsărit. Nimeni să nu se teamă de moarte, că ne-a liberat pe noi moartea Mântuitorului... Unde-ţi este moarte boldul tău? Unde-ţi este iadule biruinţa? Sculatu-s'a Hristos şi tu te-ai surpat. Sculatu-s'a Hristos şi au căzut dracii. Inviat-a Hristos şi să se bucure îngerii. Inviat-a Hristos şi viaţa vieţueşte. Inviat-a Hristos şi nici un mort nu este în mormânt. Că Hristos sculându-se din morţi, începătură celor adormiţi s'a făcut. Aceluia este mărirea şi stăpânirea învierii vecilor". Toţi îşi cer iertare unul altuia, se împacă şi se salută cu „Hristos a înviat!" — „Adevărat a înviat!" Reînvie astfel timpurile primelor comunităţi creştine, care petreceau în pace şi dragoste, suportând fiecare din greutăţile celor nevoiaşi, împărţind avutul cu cei săraci şi având toate deobşte pentru ca nimeni să nu fie în lipsă. Cine se mai poate îndoi, în faţa unei asemenea înfrăţiri generale? Omul mai rămâne oare acelaşi? Sufletul său nu radiază acum: iubirea, mila şi bunătatea? Ortodoxul răsăritean este aluatul acestei frământături sfinte şi dumnezeeşti. Conştiinţa sa morală este deplin formată.

Slujba bisericească face pe om curat, lesne iertător, desinteresat, grijind mai puţin de trup şi mai mult de suflet. Iubirea tainică pătrunde, răscoleşte, usucă răul, înfloreşte binele, apropie, unifică şi spiritualizează pe credincios. Şi momentele acelea se înlănţue unul după altul şi întreţin această atmosferă spirituală. Şi când Domnul se înalţă la ceruri şi când trimite pe Sfântul Duh peste oameni, şi când se naşte şi se botează, deschizându-se cerurile, odată cu inimile drept credincioase. Atunci se aud corurile îngereşti şi glasul dumnezeesc vesteşte lumii pacea, precum în ceruri aşa şi pe pământ. Vibrările cuvintelor cereşti străbat pământul şi văzduhurile. Este o unică transfigurare, o întrepătrundere între divin şi uman, o strălucire serafică, o divinizare a omului însuşi. Cultul bisericesc ridică pe credincios în rândul sfinţilor şi-l face să participe la lumina Dumnezeirii celei nepătrunse şi eterne.

*
* *

O mare influență asupra vieții ortodoxului o are și *cultul icoanelor.* Ele împodobesc sfintele lăcașuri, locuințele oamenilor, răspântiile drumurilor, locurile primejdioase, grumajii credincioșilor. Sunt nedespărțite de om din momentul primirii botezului și până la moarte. Ele nu închipuesc numai o simplă imagine din viața religioasă cu scopul de a deștepta o emoție cultică, ci rechiamă însăși prezența reală a sfântului, a mucenicului, a uneia din persoanele sfintei Treimi, sau a Maicii Domnului. Icoanele sunt credințe pictate, după cum liturghia este o dogmă vorbită. Ele fac parte integrantă din misterul liturgic și sunt și ele adevărate mistere, purtătoare ale puterii dumnezeești. Noi înșine suntem icoane ale lui Dumnezeu, întrucât purtăm în noi icoana chipului său. Sf. Ioan Damaschin ne relatează origina dumnezeiască a primei icoane a Mântuitorului, dăruită lui Abgar, împăratul Edesenilor, care doria să aibe pictat chipul Domnului[52]. Icoanele sunt o garanție că ne aflăm în cortul măreției sfinților. O casă lipsită de icoane, este ca și un pustiu fără oazele binecuvântate cu apă și umbră răcoritoare. Pentru simple imagini sau concepte picturale, biserica n'ar fi sângerat în lupta ei mai bine de un veac spre a reintroduce cultul icoanelor în lăcașurile creștine. Reașezarea lor în catedrala sf. Sofii, după izbânda definitivă contra dușmanilor iconoclaști, înseamnă triumful dreptei credințe.

Puterea lucrativă a icoanelor în viața creștinilor este mai pre sus de orice închipuire. Intre devot și chipul de pe icoană se naște un fel de sinergie, de comuniune, de tainică ascultare și primire a rugăciunii, care măresc puterile omului pân'la suprema sa incordare. Icoanele stăpânesc legile firii. Ele deschid cerurile pentru ploaia binecuvântată. Tămăduesc neputințele. Sunt făcătoare de minuni. Lăcrămează pentru păcatele oamenilor. Asigură izbânda dreptelor năzuinți. Intervin pentru cererile noastre și ne însoțesc pretutindeni contra răului și a ispitei. Cine poate tălmăci în cuvinte binefacerile și alinările căpătate prin rugăciunile ce se adresează Maicii Domnului? De câtă venerație nu se bucură înaintea credincioșilor cinstita icoană a sfintei Fecioare?... „care tuturor scârbiților bucurie este și asupriților folositoare, flămânzilor dătătoare

52. *Confessio ortodoxa,* cap. XVI.

de hrană, streinilor mângâiere, celor învăluiţi adăpostire, bolnavilor cercetare, celor neputincioşi acoperământ şi sprijin, toiag bătrâneţelor Tu eşti, prea curată Maica Dumnezeului Nostru". (Paraclisul Maicii Domnului). Sau icoana sf. Treimi a marelui pictor rus Roublow, care poartă la poporul slav denumirea de *„choralul"* [53]. Ea reprezintă trei figuri ale îngerilor lui Dumnezeu, în jurul misterului euharistic, indicat printr'un potir în mijlocul sfintei Mese, conceput în forma unui templu din antichitatea clasică. Ingerii formează un cerc care e gata să se deschidă spre a primi în lăuntrul lui pe credinciosul transfigurat şi spiritualizat prin sf. cumunicătură. Participarea celui pios la această strălucire dumnezeiască, în care se îmbină atâta armonie şi sublimitate, atâta măreţie şi umilinţă, bunătate divină şi adoraţiune umană, face din acest tablou o icoană plină de efect şi de iradiaţiune divină [54]. Şi tot asemeni, putem aminti numeroasele icoane ale Sf. Niculae, episcopul din Mira Lichiei, plin de daniile sale cele bogate pentru săracii Domnului şi tinerele fete, către care, Biserica noastră se roagă cu cuvintele: „Indreptător credinţii şi chip blândeţelor, apărător înfrânării te-au arătat pe tine lumii tale, adevărul lucrurilcr. Pentru aceasta ai câştigat cu smerenia cele înalte, cu sărăcia cele bogate, părinte ierarhe Nicolae, roagă pe Hristos Dumnezeu să mântuiască sufletele noastre". Şi lucrul se poate spune la fel despre icoanele atâtor sfinţi şi mucenici, care şi-au împletit sfinţenia lor cu viaţa drept măritorilor creştini.

Iată de ce, morala ortodoxă ia atitudine contra acelor morale confesionale, ce ignorează tradiţia creştină.

* * *

Lucrarea tainică a cultului bisericesc se concentrează în deosebi în jurul misterului liturgic: *sf. Euharistie.* Această lucrare nevăzută şi nepătrunsă de puterile raţiunii omeneşti, în care ne împărtăşim cu scumpul trup şi sânge al Domnului Nostru Iisus Hristos sub forma pânei şi a vinului euharistic, transubstanţiate, reprezintă: *„marea taină a creştinătăţii"* [55]. Aci rezumă sborul

53. Iulius Taciak, *op. cit.*, p. 146.
54. *Ibidem*, p. 152.
55. Pr. P. Vintilescu, *Misterul liturgic*, Bucureşti 1929, p. 37.

iute al gândului toată istoria mântuirii neamului omenesc. Intregul serviciu liturgic conlucră, prepară şi apropie pe credincios de sublimitatea acestui moment. Sesizăm în această lucrare o participare a celor prezenţi la jertfa supremă, pe care Mântuitorul a luat-o asupră-şi spre a satisface maiestatea dumnezeiască ultragiată prin căderea omului în păcat. Dar spre a deveni părtaşi firei dumnezeeşti este nevoie de o pregătire treptată, de o purificare cât mai profundă, de o întreţinere continuă a atenţiei în cadrul marelui mister liturgic. Ea se face prin rugăciuni, prin cântări, prin atitudini cucernice, prin mişcări ce închipuesc anumite simboale şi care se eşalonează în tot timpul serviciului divin, spre a ne concentra şi mai mult asupra *actului euharistic*. „Să luăm aminte...", „...Cu înţelepciune, drepţi...", „Sus avem inimile...", Să stăm bine, să stăm cu frică...", „...toată grija cea lumească să o lepădăm...", „Cu credinţă şi cu dragoste să vă apropiaţi...". In serviciul liturgic nu poate fi vorba de o exaltare mistică, sau de o harismă extatică pentru credincioşi, ci de realizarea unei atmosfere de pietate creştină pentru a ne învrednici de prezenţa reală a Mântuitorului în taina sf. Euharistii[56]. Urmările unei asemenea atmosfere se repercutează profund în viaţa credinciosului. Sfinţenia, umilinţa, dragostea, pacea, mila şi respectul pentru fiecare om se transpun şi în spaţiul comunităţii, iar atmosfera din lăuntrul bisericii inundă şi în afară, cuprinzând pe credincioşii de pretutindeni. Spaţialitatea sf. Liturghii creşte necontenit şi ea primeşte o însemnătate universală. Dumnezeu pătrunde astfel în toţi şi în toate. El este pretutindeni şi în tot locul.

Într'o asemenea atmosferă se formează sufletul ortodox. Virtuţile lui sunt creaţiuni ale cultului liturgic. Omul trăeşte în comuniune directă cu Dumnezeu, se roagă Lui, îi mulţumeşte pentru binefacerile sale, se sprijină de ajutorul său, trăeşte în comunitatea sfinţilor, în sanctuarul cel prea luminat. Aci nu e deosebire de rang, de clasă, de stare socială, de rasă, de merite personale. Toţi sunt egali şi toţi se consideră membri ai aceluiaşi Duh, care-i cuprinde pe toţi. Biserica este un corp pnevmatic şi harismatic, care sfinţeşte, spiritualizează şi purifică pe credincioşi. Viaţa imprimă

56. *Ibidem.*, p. 38.

ortodoxului o liniște desăvârșită. El trăește deasupra lumii. Se mișcă pretutindeni în prezența lui Dumnezeu. Este calm, este răbdător, dar superior sbuciumului pământesc. Este pasiv față de lume, dar prin aceasta învinge lumea și e mai presus de ea. Trăiește în mijlocul societății, dar nu toate câte se întâmplă le ia în serios. Este conștient de această trecere prin vremelnicia existenții și nu se lasă învins de tragicul ei. El năzuește spre cer și se pregătește necontenit. De aci pornesc răbdarea și blândețea sa. Ele vin din lumea de dincolo și au o semnificație eshatologică. Cetățean al cerului, creștinul trăește pe pământ. Sbuciumul său e doar de a creia și aci jos împărăția lui Dumnezeu, spre a fi și pe pământ aceiași voință, aceiași pace și armonie, care sălășluește în ceruri.

* * *

Cele mai impresionante rugăciuni însă, care au o formidabilă repercusiune asupra sufletului omenesc, sunt acelea care stau în legătură cu desnodământul fatal al vieții omului, cu *moartea*. Slujba morților sgudue existența noastră. Ea ne arată nimicnicia acestei vieți. Cântările, de un realism profund, pulverizează năzuințele și străduințele întruchipate până aci. Un pesimism greu de învins își întinde lințoliul său asupra acestei vremelnice existențe. Frica și desnădejdea, ajutorul invocat și neputința, durerea și neantul, toate se adună în ultimile clipe și fac mai înfiorător graiul morții ce se aproprie. „Vai! Ce luptă îndură sufletul, despărțindu-se de trup. Vai! cum plânge, și nu este nimeni, care să-l miluiască".

„Plâng și mă tânguiesc, când gândesc la moarte și văd în mormânt zăcând, zidită după chipul lui Dumnezeu, frumusețea noastră, fără de chip, neslăvită...". Totul pare mai înșelător de cât visurile și mai trecătoare de cât umbrele. „Care desfătare lumească rămâne neîmpreunată cu grija? Care mărire stă pe pământ neschimbată? Toate sunt mai neputincioase de cât umbra, toate mai înșelătoare de cât visurile. Intr'o clipeală pre toate acestea le apucă moartea...". Sau: „Unde este desmierdăciunea cea lumească? Unde sunt nălucirile trecătoare? Unde este aurul și argintul? Unde este mulțimea slugilor și slava? Toate sunt țărână, toate cenușă, toate umbră...". De aceia... „mă rog ca proorocul ce strigă: eu sunt pământ și cenușă. Și iarăș mă uitai în mormânturi și văzui oase

goale şi zisei: Care dintre ele este împărat, sau ostaş, bogat sau sărac, drept sau păcătos? Ci primeşte Doamne, întru odihna Ta cu cei drepţi..." Dar totuşi, părăsirea nu e totală. Nădejdea încolţeşte, chiar în chinurile desperării... „Chipul negrăitei tale slave sunt, măcar că port ranele păcatelor. Ci mileuşte zidirea Ta, Stăpâne, şi o curăţeşte cu îndurarea Ta! Şi moştenirea cea dorită dărueşte-mi, făcându-mă pe mine iarăş cetăţean raiului". De aceia şi slujba pogribaniei sfârşeşte cu unele cuvinte de pace şi resemnare: „al Domnului este pământul...". Şi toţi câţi au adormit întru nădejdea învierii, vor învia". Realismul morţii sgudue din temelii firea noastră. Nimeni nu a luat parte la o înmormântare, fără să nu fi reflectat puţin asupra vieţii sale, iar reflexiunea făcută este deja un început de corectare şi de mai multă înţelegere a suferinţii aproapelui. Moartea schimbă, cu adevărat, pe cei rămaşi încă în viaţă.

* * *

Vechile legiuiri juridice, inspirate din duhul canoanelor bisericeşti şi întreţesute cu obiceiurile pământului, aveau să contribue şi ele la purificarea vieţii cetăţeneşti şi la formarea unei conştiinţe creştine ortodoxe. Acestea serviau ca îndreptar al purtării oamenilor în cercul familiei şi al societăţii. Sunt numeroase asemenea legiuiri sau pravile[57]. Remarc în deosebi: *Pravila lui Matei Basarab, Cartea românească de învăţătură, Îndreptarea legii, Pravilniceasca condică a lui Ipsilanti, Legiuirea Caragea* şi *Codul Calimachi.* Trec în revistă prima pravilă, spre a desprinde câteva din învăţăturile ei morale şi sociale, care sunt comune vieţii ortodoxe în general prin izvoarele lor utilizate de întreaga legislaţie ortodoxă, ce are la bază structura juridico-bizantină.

Din *Predoslovia* la *„Pravila bisericească"*, numită „cea mică", a lui Mateiu Basarab şi tipărită la 1640 în mânăstirea Govora[58], reiese, că această pravilă era socotită drept o carte sfântă şi trebuia ţinută în aceiaşi cinste ca şi cărţile sf. Scripturi. Ea avea să fie păzită în taină spre a nu ajunge în mâinile mirenilor, necum pe masa celor ce spuneau sudălmi şi vorbe urîte. Se îndeamnă aici ca fiecare „dator iaste întru Scriptură învăţat a fi, să se oprească

57. I. Peretz, *Curs de Istoria dreptului român,* vol. II, Bucureşti 1928.
58. Retipărită de Academia Română, cu litere latine, Bucureşti 1884.

de pohte, smeritu, şi cu lucruri bune, pre tot ciasul să se roage lui Dumnezeu, ca să-i dea cuvânt de înţelepciune, ca să îndrepte pe cei ce scapă către dânsul". Aceste legiuiri nu cunosc două măsuri, una pentru mireni şi alta pentru preoţi. Nici nu prezintă rezerve mintale pentru cei din urmă. Sunt severe şi consecvente. Cel dintâiu a-şi face datoria, este preotul, sau învăţătorul legii... „iar de va fi însuş nesciutor şi nepostnic, cum va învăţa pe alţii a face lucruri bune? Şi cine e neînţelept va asculta pre el de cele ce va grăi. Văzând pre el fără tocmeală, şi beţiv şi învăţând pe alţii să nu se îmbete sau alt vreun lucru bun a petrece, carele singur nu a făcut". Pentru aceasta spune sf. Scriptură: „Socoteşte-te, o duhovnice, pentru că de va pieri numai o oae pentru negrijea ta, dintru mânile tale se va căuta...". iar „de vei păzi însă cu socotinţă şi cu tocmeală învăţăturile bisericeşti... mântui-vei şi pre tine şi pre ceia ce te va asculta".

Pravila învaţă în primul rând pe creştini să cinstească Duminica Învierii şi praznicile sfintelor sărbători. Să lucreze cele şease zile, iar sâmbăta numai până după amiazi, adică până pe la ciasul al treilea din zi. Sâmbăta având „dar de zidire", atunci trebue creştinul „să se îndeletnicească de toate lucrurile cele grele", adică, cele care privesc sufletul. „...Să-şi tocmească casa, şi să facă pamete morţilor lor, şi să primească streinii şi să-i ospăteze, ca să umple liubovul dumnezeesc", adică să îndeplinească porunca dumnezeiască a iubirii faţă de aproapele.

Aceste prăznuiri să nu se facă cu timpane şi cu fluere ori întru cântece mireneşti şi în beţii, ci cu rugăciuni şi cântări duhovniceşti. Să se cheme preoţii şi să binecuvinteze casele lor... „că oare unde nu merge preotul, nici blagoslovenie nu se face, de acolo şi Dumnezeu se delungă, şi unde preotul nu cădeşte şi nici o rugăciune face, acolo mâhniciune şi slăbiciune şi sunt toate spurcate". In cartea numită *Evhologiu* sunt numeroase asemenea rugăciuni ocazionale, pe care preotul trebuie să le citească la deosebite împrejurări din viaţa credincioşilor. Astfel avem rugăciuni ce se pronunţă de slujitorul altarului, când se pune o temelie de casă nouă, ori când se intră în casa nouă, sau se locueşte pentru prima oară într'o casă oarecare. Deasemeni rugăciuni pentru săparea unei fântâni, sau pentru curăţirea ei, dacă a căzut ceva spurcat în

puțul cu apă, sau dacă a căzut ceva spurcat într'un butoiu cu vin sau cu untdelemn sau cu altceva. Rugăciuni pentru însănătoșirea dobitoacelor, ori pentru alungarea molimilor și a boalelor molipsitoare. Sunt deasemeni binecuvântări pentru orice muncă cinstită, pentru început de învățătură, până și pentru copiii ce nu pot învăța ușor. O deosebită atenție se dă muncii agricultorului și câmpului producător de roade. Sunt rugăciuni pentru timp de secetă și neploare sau pentru ploare peste măsură, rugăciuni pentru binecuvântarea lanurilor, a răsădirii viilor, a poamelor, pentru pârgele ce se aduc la biserică, pentru binecuvântarea albinelor, pentru binecuvântarea vitelor, a mrejelor, a corăbiilor, a pescarilor etc. Binecuvântarea preotului trebue să premeargă ori ce lucrare a credinciosului. El își desfășoară viața sa totdeauna în prezența lui Dumnezeu după cuvântul apostolic: „Ori de mâncați, ori de beți, ori altceva de faceți, toate spre lauda lui Dumnezeu să le împliniți".

Biserica devine astfel chezășia activității noastre. Omul se încrede în ajutorul lui Dumnezeu și isbândește prin puterea sa. Conlucrarea dintre viața noastră pământească și credința creștină este dintre cele mai trainice și mai binefăcătoare și ea se accentuiază în toate legiuirele ortodoxe. Pravila prevede ca obligatorie și binecuvântarea mesei, iar cine nu va griji de lucrul acesta anatema să fie. (§ 70). „La chemarea mesei ori cum de se vor aduna și nu va fi acolo un preot să blagoslovească masa, ci va fi un bătrân înțelept sau altul ce va ști carte, unii ca aceia întâiu să facă rugăciune și după aceia să șează să mănânce". Liniște și respect desăvârșit trebue să domnească în tot timpul cinării. „...Și muierea sau bărbatul ce va vrea să joace și să bată în palme și se va îmbrăca bărbatul în haine muerești sau muierea în haine bărbătești și într'un chip drăcesc chipul lui Dumnezeu vor schimba... unii ca aceștia grăim, să se canonisească trei ani...".

Pravila se îngrijește mai departe de puritatea vieții familiare. Sunt foarte drastice canonisirile pentru cei ce strică onestitatea și credincioșia dintre soți. Ea cere să se dee o deosebită educație copiilor. „Cine nu va îngriji de feciorii lui să-i certe... și frica lui Dumnezeu nu-i va învăța ca să umble pe calea cea adevărată creștinească, ci se vor lăsa și se vor înstreina întru toate căile cele întoarse, în desfrânare, în furtișag, și în văpaie, și în jucări

şi întru toate nedreptăţile... anatema să fie". (§ 71). Părinţii să-şi împartă strânsoarea lor feciorilor într'un chip. Totuşi orânduirea pravilnicească arată oarecare preferinţă pentru fete în ce priveşte împărţirea averii. „Iară fetei lui, învăţăm mai mult să i se dea avere de la părinţi, că iaste mai neputincioasă partea muierească, drept aceia mai mult se cade părinţilor a se griji de fetele lor şi de daruri şi de nuntă... şi care părinţi nu vor griji de aceasta mare păcat lor îşi adună" (§ 72).

Iubirea şi dreptatea faţă de aproapele trebuie să stăpânească totdeauna viaţa cetăţenească. Furtul, jurământul falş, mărturia mincinoasă, tăinuirea, sunt aspru pedepsite. „Oare cine va lua ceva, dela deaproapele lui de treabă luişi, şi-l va ţine ca al lui, iară acela-l va uita, acesta nu iubeşte direptatea, cum a zis Dumnezeu: iubeşte pre aproapele tău ca însuţi pre tine, şi iară învaţă: vrăşmaşilor tăi nu le da rău drept rău, iară mai bine, a le face bine, deci unii ca aceştia de vor spune, ce-au luat, să întoarcă, şi să se pocăiască în şease luni, metanii o mie cinci sute în zi" (§ 111).

După unele confesiuni, cum e cea romano-catolică, *recta compensatio occulta* este permisă, p. 29. In această privinţă pravilile noastre sunt cu mult mai categorice şi nu îngădue acomodări şi compensaţiuni. „Oare cineva vr'o roabă oare care ar învăţa-o înşelătoare, să nu 'şi asculte stăpânul său... şi va fi creştină bună, anatema un învăţător ca acela... Şi un rob oare al căruia sau o roabă, de-l va învăţa să fure, pentru o dobândă oarecare, unii ca aceia să ia judeţu, cela ce iau furii, şi ce-au furat mai mult să ia de la el de patru ori, iară ce robu va asculta nişte învăţători ca acestia, să-i dea 40 de toiage..." (§ 68).

Pravila nu are *rezerve mintale* pentru duhovnicul, episcopul, diaconul care a greşit, sau a ucis, ci sunt trataţi şi ei după aceleaşi norme ca şi mirenii, în plus, urmând a fi depuşi din preoţie. (§ 39).

Nu este îngăduit preotului a fi învrăjbit cu cineva, sau să clevetească pe cineva. „Popii ceia ce vor avea o vrajbă întru ei, şi nu se vor împăca, ci va sluji aşa, să se pocăiască patru ani" (§ 50). Şi vecinii de vor avea gâlceavă între dânşii, dator este preotul să-i întrebe înaintea bisericii, de faţă fiind şi alţi oameni, ...„şi să-i înveţe pre dânşii întru dragoste şi de îndreptare" (§ 50).

Uciderile sunt deasemeni supuse la grea canonisire. Se face deosebire între cele săvârşite cu voinţă şi ştiinţă şi între cele din imprudenţă. Pravila opreşte uciderile inutile chiar şi în timpul războiului. Dacă duşmanul va cădea învins şi rugându-se de învingător să-l ierte şi totuşi îl va ucide, fiind cu el nemilostiv, să se lepede de creştinătate şi pocanie 20 de ani... „deci pentru că-l plecaşi sub tine, şi întru voia ta fu, pentru ce ticăloase, uciseşi?" (§ 55).

Pravila arată aceiaşi înţelegere creştinească şi în caz de conflict între doi împăraţi cu vecinii lor. Scriptura spune că „păcatul împăratului spre oamenii lui, iar păcatul oamenilor spre împăratul lor. Ce ferice de cel ce se va feri atunci să nu ucidă, nici să-l ucigă" (§ 55). Problema războiului capătă aci o deslegare în deplin acord cu dumnezeieştile învăţături.

Pravila ia atitudine şi contra sinucigaşilor. „Cine va cădea şi se va ucide de bună voia lui, acesta să nu se cânte, nici să i se facă lui pamete nici dinioară; iară de va cădea de nevoia lui de se va ucide şi va muri, acesta să se cânte şi să-i facă lui pamete, § 54.

O deosebită grijă arată pravila pentru ţinerea posturilor, pentru spovedania creştinilor, pentru legăturile de sânge între rubedenii, pentru cei ce-şi lapădă credinţa, pentru întreţinerea farmecelor şi pentru uciderile pruncilor. Toate aceste prescripţiuni urmăresc moralizarea vieţii publice şi pacificarea legăturilor dintre cetăţeni prin încreştinarea lor.

* * *

In legiuirile în care obiceiul pământului se amestecă într'o măsură mult mai mare pe lângă elementele canonico-bizantine, împrumutate din basilicalele vechilor împăraţi bizantini, vom găsi deasemeni stăpânind principiile creştine, care stau la baza structurii acestor pravile româneşti.

Intre ele remarcăm, în deosebi, *Pravilniceasca condică* a domnului Alexandru Ioan Ipsilanti,—tipărită acum din nou în greceşte şi româneşte de K. N. Brăiloiu, Bucureşti 1841, apoi *Legiuirea Domnului Caragea* — Bucureşti, 1854 — coordonată cu dispoziţiunile civile ale Regulamentului organic şi cu legiuirile mai noui— adunate şi clasificate de Kluceru K. N. Brăiloiu, şi în sfârşit: *Codul Domnitorului Scarlat Calimah*, Iaşi 1817.

In *Condica lui Ipsilanti*, unde dispoziţiunile basilicale îşi dispută întâetatea faţă de obiceiurile locului, pluteşte acelaşi spirit creştin pentru ca „toţi cei năpăstuiţi să-şi afle dreptatea lor la limanul bunelor pravili şi la toţi supuşii noştri să se arate biruitoare dreptatea". Iară judecata făcută de către sfatul cel de obşte şi cu adeverirea Mitropolitului şi a iubitorilor de Dumnezeu Episcopi şi a veliţilor Boerilor Domniei Meale, era însăşi judecata lui Dumnezeu. „Drept aceia se cuvine a şti, că pentru orice pricină vor judeca, cel ce se va osândi de către dânşii fără de dreptate sau cu dreptate, pentru orice fel de vină va fi, de o va obihni cu mulţumită şi fără de cârteală hotărârea judecăţii, nu mai rămâne a se osândi la judecata cea viitoare, pentru că această pământească judecată iaste a însuşi lui Dumnezeu judecată". Sentinţele date sunt oarecum definitive, adică servesc şi pentru veacul deacum şi pentru cel ce va să fie, întrucât Dumnezeu însuşi este cel ce judecă. De aceia şi supravegherea judecăţii era foarte scrupuloasă, căci zice Domnitorul în a sa predoslovie: „Vai de judecătorul ce va mitui... sau va strica dreptatea pentru luare de mită sau va trece dreptatea cu vederea pentru pizmă, căci înfricoşat cuvânt va auzi ca un strâmb judecător de către dreptul judecător în ziua cea înfricoşată a nefăţarnicii judecăţi cei viitoare şi nu numai acolo, ci şi aici unul ca acela aflându-se de Domnia mea cu orice mijloc viclenind la hotărârile judecăţilor, să ştie, că nici într'un chip nu va putea scăpa de greaua pedeapsă a Domniei meale".

In cazuri de vădită greşeală sau de îndoială pentru judecători, legea permitea „să aibă voe a'şi lua cartea de hotărâre înapoi şi să o îndrepteze" (§ 6, p. VIII). In alte confesiuni cum e la Romano-catolici, lucrul acesta pricinuind oare care neplăcere judecătorilor, el putea fi tăinuit spre paguba celui judecat pe nedrept.

Un principiu deosebit de creştinesc se prevede la cap. 20, unde fraţii sunt siliţi a mărita pe surorile lor, cu îndatorirea ca să păzească cinstea numelui lor, adică a nu le mărita după obraze proaste şi defăimate „pentru ca să scape cu aceasta de cheltuelile zestrelor". Măritarea lor să se facă cu ştirea rudelor celor mai de cinste, ba chiar şi cu ştirea arhiereului locului, pentru ca să nu se întâmple, ca unii din scumpete şi alţii din neavere să dea pe surorile lor pe la bărbaţi de necinste şi de neam prost".

O altă dispoziție cu caracter creștin este alimentarea „cutiei cei de obște a milosteniei pentru folosul sufletului celor morți". Unii ca aceștia neavând copii, vor lăsa a treia parte din averile lor pentru cutia milelor. (§ 20, IV). Și pentru chestiunea dobânzilor se arată pravila deosebit de înțelegătoare. Principial, „...dobânda este de tot oprită, dar pentru lesnirea negustorii, și a trebuinții oamenilor să aibe a se urma la pungă câte taleri cincizeci... iar de s'ar fi plătit mai multă dobândă de cât aceasta, să aibă datoria judecătorul a scădea acel prisos, fiind împotriva pravilei". „Dobânzile ce rămân de pe urma celor morți nu se mai socotesc, pentru a se putea plăti mai întâiu din capete, mai ales când împrumutătorul nu ar fi făcut cerere la timp, ca să primiască dobânda, încă fiind în viață mortul. Când însă se va dovedi avere destulă spre împlinirea celor mai de trebuință și spre a nu rămâne de tot lipsiți copiii lui ce sunt moștenitori, atunci să se plătească dobândă zece, unsprezece fără de încărcătură" (§ 27, I, III).

Duhul creștinesc trebue să stăpânească în orice judecată. Pravila se îndreaptă pentru aceasta în primul rând către judecători, pe care îi îndeamnă ....„să se arate cu dulceață către cei ce se judecă și fără de pizmă, sau fățărnicie, fără de a căuta la obrazul cuiva, nici să înjure pe cineva din cei ce se judecă... ci să asculte foarte cu luare aminte, fără de a li se supăra de îndelungatele zise a celor împricinați. Toți cu un gând să judece și să șadă cu rânduială foarte bună, fără a face alte vorbe și glume sau să se pricopsească la cercetările ce vor face... ci să urmeze întocmai pravilelor" (§ 5, II, III, IV, V).

Legiuirea Caragea, pusă în aplicare la anul 1817, urmărea și ea pe lângă unitatea în legislație, coordonând împărățeștile pravile cu pravilnicească Condică și cu obiceiurile pământului ce s'au urmat până acum, să fie legea sfântă de obștesc folos supușilor țării... „și pururea îngrijind de bună petrecerea lor a fi statornică și neclintită... spre a potoli în cele din urmă deasupra dreptății războiul cel mult turburător".

În primul capitol, legea Caragea face o distincțiune între diferitele obraze, după fire, după naștere, după vârstă, după minte și după noroc. Criteriile nu sunt desigur toate creștinești. Femeile

sunt depărtate de toate chipurile politiceşti, stăpâniri şi slujbe publice.

Legea instituieşte epitropii obşteşti pentru cei ce se vor dovedi că sunt risipitori şi că întrebuinţează... „bani necurmat în cheltueli netrebnice spre întâmpinarea desfătărilor şi a plăcerilor lor". (§ V, art. 1). Găsim aci un principiu de ordine morală-socială.

Legea mai vorbeşte şi de *clasa robilor.* Aceştia în Ţara Românească erau ţiganii. Stăpânul nu avea dreptul de viaţă şi de moarte asupra ţiganului, ci numai puterea de a-l vinde şi de a-l dărui. Ei puteau să devină sloboziţi (§ VII) intrând în rândul birnicilor. Legiuirile din 1843, Martie 22 şi din 1847, Februarie 13, aduc desrobirea ţiganilor, implicit cei ai mănăstirilor, mitropoliilor şi episcopiilor din tot cuprinsul ţării. In ce priveşte dobânda, legiuirea Caragea fixează legal dobânda de 1 la zece într'un an. Se opreşte a se plăti dobândă la dobândă. Cel ce datoreşte bani fără dobândă, dar cu soroc, nu va plăti dobândă de cât după trecerea sorocului. (§ X, 6). Din ziua morţii datornicului, iarăşi nu se plăteşte dobândă până la numirea moştenitorului său. Legea aceasta prezintă oare care progres în preciziuni faţă de condica Ipsilanti.

Obştiile şi *tovărăşiile* sunt de asemeni fixate prin lege. Se pune însă preţ pe virtuţile morale: cinste şi credinţă şi se iau măsuri contra: călcătorilor, viclenilor şi nestrăduitorilor. (§ XIV, 7, 11, 12). Aceste asociaţiuni nu puteau lua fiinţă şi nici dura fără o *conştiinţă creştină,* care să păstreze neatinse dreptatea şi dragostea faţă de aproapele. In acelaş sens, trebue să judecăm şi aşa numitele *„fraţii de cruce"*, foarte obicinuite în ţările noastre. Infrăţirele se făceau între doui sau trei proprietari cu scopul de a se uni pe viaţă şi pe moarte contra vremurilor de primejdie şi de luptă şi de a poseda un bun în comun, iar cei rămaşi în viaţă să moştenească pe cel decedat, afară de cazul când acesta lăsa copii[59]. Infrăţirile aveau la bază sentimentul de frăţietate creştină. Ele se făceau între oameni de aceiaşi lege şi credinţă. Infrăţiţii se legau prin jurământ făcut înaintea icoanelor, pe evanghelie sau pe cruce. Oamenii dela munte săpau crucea câte odată în stâncă, îşi făceau

59. I. Peretz, *op. cit.*, vol. II, p. 121.

apoi la mâna dreaptă o tăetură în formă de cruce, își amestecau sângele lor și astfel deveniau „frați de cruce" [60]. De obiceiu, înfrățirile se făceau fără amestec de sânge. Înfrățiții beau apă unul din pumnul celuilalt, sau dintr'un pahar, în care puseseră o cruciuliță, o bucată de pâne și un bulgăre de sare, pronunțând formula unui jurământ cu cuvintele: „pe cruce, pe pită, pe sare". Înfrățirile cu amestec de sânge se făceau adesea între tovarășii de haiducie [61]. In aceste înfrățiri ies la iveală două elemente eterogene, unul creștin și altul păgân, reminiscență a unui vechiu obiceiu, pe care-l găsim la Greci și la Romani.

Pe lângă *„înfrățirile de cruce"* mai existau și *„înfrățirile pe moșie"*. Ele au la bază eludarea unui principiu de drept, acceptat în legiuirile noastre din substratul legislației slavono-germane și anume acel al privilegiului masculinității, pe care-l găsim concretizat în special în legiuirea Domnului Caragea, când e vorba de moșteniri. „Când au feciori și fete, numai feciorii moștenesc deopotrivă, și pe fete de vor fi neînzestrate, datori sunt să se înzestreze și să se căsătorească [62]. De asemeni: „La moștenirea căminurilor totdeauna, ori din sus rude de vor fi moștenitori, ori din jos, ori de alăturea, se protimisește partea bărbătească plătind cu bani la partea femeiască analogon ce li se face să ia din moștenirea căminurilor" [63].

Pravila lui Mateiu Basarab căuta să dea oarecare preferință fetelor la moștenire sub unghiul material. Condica lui Ipsilanti menține această preferință numai sub aspectul moral; iar legiuirea Caragea o depășește, dându-i un caracter juridic.

In dreptul românesc se întâlnesc după cum vedem, două tendințe deosebite: una, isvorând din dreptul roman, împământenit prin dreptul bizantin și devine expresiunea obiceiului locului; și cealaltă, de origină slavo-germană, ce iese la iveală în diferitele cronice și documente juridice.

Acel *„jus strictum"* din dreptul roman, care făcea o strictă

60. Ibidem, p. 120. V. Alexandri în balada „Balaurul"; Burada în *„Inmormântarea la Români"*.

61. Ibidem. p. 120.

62. Vezi: *K. N. Brăiloiu, op. cit.* P. IV, Cap. III, 17, p. 155.

63. Ibid. P. IV, Cap. III, 20, p. 159.

diferenţiere între urmaşii de sex masculin — *agnati* — şi cei de sex feminin — *cognati* — începe să cedeze sub influenţa ideilor de egalitate a filosofiei stoice, cum şi a principiilor creştine de frăţietate, paternitate şi iubire, pentruca în timpul epocii împăraţilor romani să şteargă orice deosebire între agnati şi cognati, când era vorba de moştenire[64]. Sub înrâurirea aceloraşi idei avem şi aşa numitul *jus gentium* — dreptul comercial internaţional, ca şi acel: *jus naturale*, care nu însemna dreptul celui mai tare, ci dreptul raţional sau dreptul ideal, aşa cum se desprindea el din concepţia acelei raţiuni universale a filosofiei stoice, la care participă orice muritor cu frântura sa de raţiune individuală[65]. Dreptul bizantin exprimă această idee de egalitate între membrii familiei prin novela 118 a lui Justinian, în care se afirmă, că: „Nulla introducenda differentia sive masculi sive feminae sint" [66].

Aceste principii devin obiceiul pământului la noi în ţară. Sunt numeroase documentele, care atestă această tradiţie de egală îndreptăţire [67].

Există însă şi o altă tendinţă, isvorând din dreptul germano-slavon, care dă protimisis moştenitorilor de sex bărbătesc, afirmând astfel principiul masculinităţii, când este vorba de moştenire. Găsim acest drept exprimat în diferite hrisoave şi pravile româneşti. Fetele măritate cu zestre mobilă sau imobilă nu mai aveau dreptul la moştenire — dreptul sinisforalei — adică a întoarcerii preţului zestrei şi a intrării în ocină — adică a intrării la parte pentru moştenirea patrimoniului familiar. Astfel încă prin veacul al XV găsim în Maramureş obiceiul ca fetelor să nu li se dea *posesii* de pământ, adică moşii, ci numai lucruri mişcătoare [68].

64. Paul Barth, *Die Stoa*, Ed. IV Stuttgart 1922, p. 138, 139.
65. Ibid. p. 140, 141.
66. A. D. Xenopol, *Istoria Românilor*, Ed. III, vol. VII. p. 91.
67. Documentul din 1507 prin care Bogdan întăreşte lui Iurg şi surorii lui Armanca moşia moştenită de la tatăl lor. Înt'un hrisov din 1520 prin care Ştefăniţă Vodă întăreşte „slugii noastre lui Plotum şi fratelui ...şi surorilor lui Anuşca, Lova, Neaga şi Mica moşia Plotumeştii, rămasă moştenire de la tatăl lor". Idem. un hrisov din 1549 dat în Hârlău de Iliaş Vodă boerului Vascu Epure prin care şi femeile iau părţi egale cu bărbaţii în moşia defunctului... etc. etc. Vezi: Xenopol *op. cit.*, vol. VII, p. 91—93.
68. Xenopol, *op. cit.* p. 94. Astfel postelnicească Ileana Cantacuzino împarte numeroasele moşii care constituiau patrimoniul numai între cei şease fii

Faptul acesta a fost tălmăcit ca o nedreptate ce se făcea sexului femenin recunoscut după pravilă... „că iastă mai neputincioasă partea muierească...", şi care au fost lăsate la discreţia părinţilor mai întâiu şi apoi a fraţilor lor. Împotriva acestui obiceiu s'a reacţionat prin puterea elementului creştin, care acorda egalitate religioasă între ambele sexe, egalitate, ce s'a resfrânt apoi şi asupra obiceiului pământesc, prin aceste „înfrăţiri pe moşie". Fetele se înfrăţeau în acest caz cu fiii, iar soţia cu bărbatul spre a lua *parte virilă* la moştenire[69]. Aceste înfrăţiri mai aveau de scop ca pământul să fie lucrat în comun, să nu se vândă nimic din trupul lui şi să poată fi moştenit de cei înfrăţiţi. Frăţiile erau întărite pin documente domneşti[70].

Ideia creştină de sfinţenie a familiei şi de purificare a moravurilor a influenţat mai departe consacrarea obiceiului pământesc de recunoaştere a legitimităţii copiilor luaţi de suflet, pe care legiuirea Caragea îi egalează cu copiii naturali. Astfel la cap. V din partea a IV-a unde se vorbeşte despre *iothesie* sau luare de copii de suflet, cetim la alin. 2 al pasagiului 5 următoarele: „Facem fiii de suflet şi drept adevăraţi şi pe copiii noştri ce nu sunt din cununie, când n'avem fireşti după lege" şi la paragraful 14. „Ori ce înclinare şi datorie au fiii cei fireşti către părinţii lor, tot acea înclinare şi datorie au şi fiii cei de suflet către sufleteştii lor părinţi, şi aceştia către aceia".

Adopţiunea sau adrogaţiunea copiilor naturali, pe care o găsim în dreptul roman şi de unde a trecut şi la Români, a întâmpinat dificultăţi din partea unora dintre împăraţii bizantini. Astfel Iustinian întăreşte prin Novella 39, cap. VII, prohibiţiunea adopţiunii făcută de către înaintaşul său Iustin. „Nostri enim patris aprobamus

---

ai ei şi nu pomeneşte de fete nici un cuvânt. Principiul acesta se îndătinează prin codicele Calimah şi Caragea, devenind obiceiul pământului. Vezi: Xenopol, op. cit. p. 95.

69. I. PERETZ, *op. cit.* vol. II, p. 150. Ibidem. Cap. „*Succesiuni*". p. 134 şi urm.

70. Este curios, cum Peretz nu vede în substratul acestor înfrăţiri decât un singur rost: interesul, şi nu remarcă şi elementul moral-religios. „Acest din urmă rezultat al moştenirei reciproce, ca şi la frăţia de cruce, era singurul scop, care se mai urmărea şi aşa fiind se făceau înfrăţiri de interes, iar nu de sentiment, înfrăţiri pe „moşie", ca să nu meargă la rudenii îndepărtate, sau să cadă în mâna fiscului, reprezentat prin Domnitorul Ţării, ca moştenire vacantă". *Op. cit.*, p. 139.

constitutionem temperate quidem introductam et ornate positam, quae adoptiones naturalium prohibuit multam absurditatem habentes et indiscrete velut advenas quosdam legitimis naturales super introducentes" [71].

Biserica combătând diferitele abuzuri, care aveau o înrâurire dezastruoasă asupra moravurilor, precum: *concubinajiul, divorţul, legăturile de sânge nepermise,* a trebuit să ia atitudine şi faţă de problema fiilor adoptivi. Ea câştigă de partea sa pe Împăratul *Leon Filosoful,* care prin novella 91 *„Ut concubinam habere non liceat"*, interzice definitiv concubinajul. Această dispoziţie trece în legiuirile noastre. O găsim la Const. Harmenopulos *„Manualul legilor"*, traducere de I. Peretz, Bucureşti 1921, unde cetim: „Creştinii să nu se mânjească cu o aşa necuvenită căsătorie" [72]. Deasemeni în *„Indreptarea Legii"* cap. 208, par. 2, unde concubinajul trebue să înceteze, unindu-se între ei prin binecuvântarea Bisericii şi prin declaraţii înaintea martorilor, cum prevede şi *Ecloga lui Leon Isaurul* la cap. II, par. 8. Cazurile existente sunt ridicate la rangul de căsătorii — *matrimonium* — prin binecuvântarea preoţilor. Cu aceasta încetează o stare anormală în fiinţa moravurilor noastre pământeşti, purificate prin influenţa exercitată asupra lor de învăţăturile moralei creştine. Mai trebuia soluţionată acum şi situaţia copiilor nelegitimi rezultaţi din astfel de căsătorii clandestine. Legiuirea Caragea acceptă adopţiunea copiilor şi ii egalează cu fiii legitimi. Dealtfel novelele lui Leon Filosoful prin *novela XXVI şi XXVII* prevede adopţiunea pentru toţi, pentru eunuci, pentru femei ca şi pentru liberi. Se dă astfel satisfacţie unui principiu creştin şi se curăţă în acelaş timp şi obiceiurile de o moştenire urîtă, cum era cea a concubinagiului şi a legăturilor clandestine, venită din păgânism.

Ca aplicare a poruncii *iubirii faţă de aproapele* legiuirea *„Caragea"* prevede înfiinţarea *„obştei epitropii"*, un fel de *„orfanotropie"* de mai târziu, care avea de scop creşterea şi îngrijirea

71. Ibidem. II, 1, p. 175. Peretz afirmă în mod greşit că dispoziţiunea lui Iustinian se conservă în tot dreptul bizantin, care nu mai cunoaşte adopţiunea copilului natural, întrucât Leon Înţeleptul revine asupra acestei măsuri în Novelele sale.

72. Găsim aci înţelesul mai exact al titlului novelei 91: *„Qu'on ne se degrade pas avec des concubines"* — Vezi Spulber, *Les novelles* — par Leon le Sage, p. 282.

copiilor orfani, cum şi administrarea averilor acestora, când tutorele sau administratorul nu inspira destulă încredere.

Instituţia era pusă sub directa supraveghere a mitropolitului ţării, a logofătului treburilor bisericeşti şi a unui al treilea obraz, care se orânduia de stăpânire. Regulamentul ei era foarte minuţios şi o grea răspundere apăsa asupra celor ce o conduceau, de unde se vede grija creştinească ce se purta accstor copii nenorociţi.

*

Din cele expuse până aci reese, că creştinismul ortodox nu a rămas strein de prefacerile sociale, ci din contră le-a grăbit, le-a imprimat adevăratul lor caracter progresiv, şi le-a încreştinat.

Acest spirit de penetraţiune nu se resimte numai în reformele juridice, ci îl constatăm chiar la baza *constituţiei statului românesc* [73].

S'a spus spre exemplu, că pactul nostru fundamental — *Constituţia de la 1866* — ar fi o redare pur şi simplu după constituţia belgiană, din care cauză Regele Carol I o socotea „drept cea mai liberală constituţie", România însăşi fiind denumită Belgia Orientului [74].

Din studiile comparative făcute asupra acestui pact [75], reese că el poartă în urzeala sa şi ceva din specificul şi experienţa noastră ca viaţă de stat [76]. Astfel trebue remarcat, că principiile democratice, care au pătruns în structura acestui pact constitu-

---

73. Potrivit celor anunţate, ar fi trebuit să luăm în cercetare şi *„Codul Calimach"*, care nefiind de cât o redare în general a codului austriac, identic în dispozitivul său cu cel împrumutat, nu prezintă o prea mare importanţă pentru punctul nostru de vedere. Cfr. şi Andrei Rădulescu, *Isvoarele codului Calimach* — Academia Română, Seria III, tom. VIII, memoriul 2 Bucureşti 1927, unde se recunoaşte identitatea *planului de întocmire*, totuş autorul consideră codul Calimach drept o lege originală, cel puţin tot atât, cât şi cea austriacă. (pp. 22, 23).

Acelaşi lucru amintim şi despre *„Condica de comerciu a Ţării româneşti"* editată de Aga K. N. Brăiloiu, Bucureşti 1858, care şi ea este o redare fidelă a *„Condicii de comerciu a Franţii"* având şi articolele corespunzătoare în dreptul lor, şi care pentru scopurile noastre nu deşteaptă nici un interes mai deosebit.

74. Notes sur la vie du Roi Charles, vol. II, p. 52.

75. Ioan C. Filitti: *Isvoarele Canstituţiei de la 1866 — Originile democraţiei române* — Bucureşti 1934, p. 23.

76. D-l Filitti în *Isvoarele Constituţiei de la 1866* arată geneza acestei constituţii, cum şi filiaţiunea fiecărui articol în diferitele proecte anterioare, care

ţional sunt un rezultat al influenţii creştinismului asupra mediului nostru social. Principiul *toleranţei religioase*, ce a caracterizat trecutul ortodox, trecut ce n'a cunoscut războaiele confesionale din Apus, este înscris în primele capitole al acestei Constituţii [77]. De asemenea *egalitatea drepturilor politice*, care a dus la desfiinţarea tuturor privilegiilor şi a rangurilor de boerie şi deci la *egalitatea tuturor în faţa legilor*, sunt o urmare a acelei egalităţi creştine, pe care evanghelia o vestia poporului din faţa uşilor împărăteşti în fiece Duminică şi sărbătoare [78]. Acelaşi principiu a servit drept leitmotiv şi în alcătuirea constituţiei de la Islaz din anul 1848 [79]. Această egalitate pregăteşte mai departe marea reformă de împroprietărire din timpul lui Cuza-Vodă, unde principiile creştine de dreptate şi moralitate erau invocate pentru a justifica opera de ridicare a păturii ţărăneşti din ambele Principate-Unite [80]. Aceleaşi principii au pregătit deasemeni şi *expropierea marei proprietăţi* de după războiul mondial, cum şi expropierea *capitalului bancar* spoliator şi parazitar, fără a se resimţi vreuna din trepidaţiile sociale, survenite în alte ţări.

Tot în această constituţie se mai înscriu: principiul *libertăţii conştiinţii*, *principiul responsabilităţii funcţionarului de stat*, iar reli-

---

în cea mai mare parte sunt o emanaţiune a realităţilor noastre sociale şi tradiţionale. (p. 6 şi urm.)

77. Referitor la această toleranţă, reprezentantul poporului I. Strat spunea în Constituanta dela 1866: „Pe când lumea întreagă sta în foc, pe când sute de mii de oameni se înjunghiau unii pe alţii, se ardeau, se frigeau, pe când tatăl ucidea pe fiu şi fiul pe tată pentru credinţele religioase, este o ţară în lume, care n'a dat nici odată, nici în timpul cel mai barbar al veacului de mijloc, spectacolul măcar al unei singure persecuţiuni religioase şi această ţară este România". La Filitti. op.cit., p. 9.

78. Regnault: *Histoire politique et sociale des principautées danubiennes*, Paris, 1841.

79. Lovinescu, *Istoria civilizaţiei române moderne*. Vol. I p. 141.

80. Asupra duelului oratorie dintre *Mihail Kogălniceanu* şi *Barbu Catargiu* referitor la discuţia împroprietăririi, unde argumentele pro şi contra treceau de pe planul istoric şi naţional pe planul moral şi constituţional al inviolabilităţii dreptului de proprietate faţă de teoria funcţiei ei sociale pe care trebuesc s'o îndeplinească şi cu care discuţie n'au lipsit şi motivele moralei creştine cu virtuţile ei, vezi: *Discursuri parlamentare 1859-1862*; E. Lovinescu, *Istoria civilizaţiei române moderne*, vol. II, Bucureşti 1925, p. 79 şi urm.

gia ortodoxă a răsăritului devine *religia dominantă* a statului român. Binecuvântarea religioasă se prevede şi ea ca obligatorie în materie de căsătorii [81].

Ortodoxismul românesc pregăteşte astfel structura democratică a acestui stat. S'a afirmat, cu drept cuvânt, că democraţia în înţelesul sănătos al cuvântului *„are cele mai intime legături cu evanghelia Mântuitorului Hristos"* [82]. Creştinismul răsăritean n'a dat naştere la conflicte în convieţuirea lui cu statele politice. El n'a creiat acel *clericalism*, pe care-l găsim în Romano-catolicism ca o urmare a tendinţnlor de dominaţie a bisericii asupra puterii statului [83]. Şi nici n'a provocat persecuţii religioase şi războae sângeroase pentru răspândirea şi menţinerea credinţii, ca în Calvinismul francez sau anglo-saxon [84]. Creştinismul ortodox este tolerant dar şi activ, şi răscolitor al păturilor sociale spre a le omogeniza şi spiritualiza. El a creiat adevărată democraţie ce transpune pe planul politic binefacerile rezultate din încreştinarea popoarelor în Răsărit. Nu a plutit pe deasupra apelor sociale, ci le-a filtrat prin filtrul creştin spre a le limpezi şi a le regla spre matca lor tradiţională şi naţională. Libertate deplină în circulaţia valorilor, egalitate înaintea legilor, înfrăţirea şi suportarea nevoilor unul altuia, omogenizarea claselor sociale cu ridicarea oricăror privilegii şi boerii, îndepărtarea robiei, ridicarea stării morale şi materiale a păturii ţărăneşti, purificarea moravurilor şi încreştinarea organismului social sunt caracterele mai importante ale acestei democraţii creştine. Biserica a avut partea ei de contribuţie ce nu poate fi nici ignorată şi nici diminuată.

* * *

Morala sufletului ortodox se mai poate desprinde şi din *folclorul religios* [85]. Momentele biblice, care stau la temelia dife-

81. Chiru C. Costescu: *Colecţiune de Legi, Regulamente etc.*, Bucureşti, 1916. *Constituţia*, p. 13.

82. Dr. Nicolae Bălan: *Evanghelia şi Democraţia, Ortodoxia şi Neamul, Biserica şi Statul.* — Vorbire rostită cu ocazia discuţiunii generale asupra Constituţiei — în şedinţa dela 12-III-1923, p. 7.

83. Ibidem, op. cit. p. 5.

84. S. Mehedinţi-Soveja, op. cit. p. 21 şi urm.

85. N. Cartojan, *Cărţile populare în literatura românească.* Vol. II, Bucureşti 1938; *„Kazanii"* tipărite în zilele lui Alexandru Dimitrie Ghica-Voevod de Kezarie

ritelor legende populare, cuprind în ele şi atitudini morale, ce se răsfrâng adânc în sufletul ţăranului român. Multe din aceste legende lucrează şi prin plasticitatea lor, întrucât parte din ele sunt actualizate în diferitele tablouri şi picturi bisericeşti. Cine nu rămâne, spre exemplu, impresionat în legenda despre *„Căderea Îngerilor"*, de fapta lui Lucifer, despre care balada ne spune, că... „a patra zi, când a făcut Dumnezeu luminile cele mari şi stelele, întru acea zi a căzut Luceafărul din Cer, carele era mai mare peste o ceată de îngeri, pentrucă *s'au mândrit* întru sine şi au zis că-şi va pune scaunul său împotriva scaunului lui Dumnăzău; ce cum au cugetat, îndată s'au desfăcut ceriul şi au căzut împreună cu toată ceata lui"... „Şi aceia toţi s'au făcut draci întunecaţi!" [86].

Pictura ce ne înfăţişează această scenă a căderii îngerilor este sguduitoare pentru o conştiinţă creştină. Ea are ceva asemănător cu judecata de apoi. Păcatul mândriei, sancţiunea, reculegerea pentru unii dintre ei, dreptatea divină, cuvintele Mântuitorului: „Văzutu-l-am pe Satana, ca fulgerul căzut din Ceriu", însoţite de îndemnul Arhanghelului Mihail: „Să stăm bine, să stăm cu frică", pe care le găsim trecute în diferitele cazanii şi texte religioase, ori zugrăvite pe pereţii bisericilor şi a mănăstirilor, cu detalii asupra tronului ceresc şi asupra iadului etc., sunt culese din vechile hronografe bizantine şi intrate în tradiţia orală a popoarelor ortodoxe. „Legende asemănătoare, ne spune dl. Cartojan, se găsesc şi la popoarele vecine, ca de pildă la Bulgari, la Sârbi, la Ruşi" [87].

Interesant pentru noi este *omogenizarea acestei conştiinţe creştine ortodoxe* sub influenţa motivelor religioase.

Mustrarea de cuget nu ni se înfăţişează nicăieri mai îngro-

---

al Buzăului, 1834. Noembrie 3; G. Dem. Teodorescu *Poezii populare române*, Bucureşti 1885; V. Aleceandri, *Poezii populare*, publicate de Giuglea. Ed. II-a revăzută Bucureşti 1933; Petre Ispirescu, *Basmele Românilor*, vol. I şi II Bucureşti C. Rădulescu-Motru, *Timp şi Destin*, Bucureşti 1940; S. Mehedinţi-Soveja, *Creştinismul românesc*, Bucureşti 1941; Th. Fecioru, *Poporul român şi fenomenul religios*, Bucureşti 1939.

86. N. Cartojan, *op. cit.*, p. 33.

87. *Ibidem*, p. 33.

zitoare că în legenda dramei lui *Cain şi Avel.* Povestirea populară satisface într'o oare care măsură şi curiozitatea mulţimii asupra felului cum a încolţit pentru prima oară în mintea lui Cain gândul uciderii, necunoscut până atunci de om. El porneşte dela diavolul, care învaţă pe Cain, cum să ucidă pe fratele său şi cum să-l îngroape. Hronograful bizantin ne mai descrie şi sbuciumul în care se găsea acest fratricid, căruia... „îi tremura tot trupul cât nu putea să'şi ducă mâna la gură să mănânce şi nu era suferit de nici un om... Pământul încă îl urîse şi munca nu-i folosea nimic" [88].

Dar Cain trebuia să sufere după simţul de dreptate al poporului şi o moarte cumplită, pe care ne-o destăinuieşte hronograful bizantin mai departe. „Pe când umbla el rătăcind şi tremurând prin tufişul pădurii, a fost săgetat de arcul lui Lameh, care auzind sgomotul, credea, că este o fiară sălbatecă. In realitate nu era nici o fiară, ci Cain, care colinda prin pădure rătăcind cum îl pedepsise Dumnezeu" [89].

Legendele mai amplifică multe din personagiile biblice. Reţinem, ca mai apropiată şi mai satisfăcătoare pentru simţul poporului, *dreapta judecată şi înţelepciune a împăratului Solomon,* care luase proporţii foarte mari şi în folclorul iudaic. Regăsim aceste trăsături şi în legendele noastre populare. Povestirea pune faţă 'nfaţă pe înţeleapta împărătească Sivila cu înţeleptul împărat Solomon. Pentru a învinge pe cel din urmă, Sivila alergă la o ultimă stratagemă. Puse, să-i aducă fete tinere şi copii de aceiaşi mărime. Porunci să-i tundă la fel şi să-i îmbrace pe toţi şi toate într'acelaşi chip şi înfăţişându-i împăratului, ii ceru să aleagă fetele de băieţi. Impăratul Solomon admirând iscusinţa împărătesei Sivila, ceru să le dea apă, ca să se spele pe mâni şi din felul cum să spălau, alese băeţii de fete, „...că feţii se spălau pe mâini şi pe obraz apăsat şi tare, iar featile se spălau binişor şi smearin". Sivila, uimită de atâta înţelepciune, spuse în auzul tuturor, că... „mai multe vădzuiu cu ochii mei, de cât audziu cu ureachile mele pentru Solomon împăratul" [90].

88. *Ibidem,* p. 34.
89. *Ibidem,* p. 42.
90. *Ibidem,* p. 46.

Creştinismul a mai avut de luptat şi cu multe superstiţii. Se ştie că structura acestor credinţe greşite este de natură afectivă şi din această cauză, intelectul nu are o forţă prea mare pentru a combate asemenea resturi păgâneşti, care se menţin în ciuda tuturor argumentelor şi a judecăţii limpede. Intrate în inima poporului, multe din ele se păstrează ca simboale şi amulete ocrotitoare contra boalelor, contra duşmanilor, contra tuturor nenorocirilor.

Un asemenea amulet îl reprezintă şi cărţile: *„Visul Maicii Domnului"*, *„Epistolia Domnului Nostru Iisus Hristos"*, *„Călătoria Maicii Domnului la Iad"*, etc. Ele au pus stăpânire pe masele populare şi au devenit foarte cunoscute în popor. Femeile de la ţară sunt nedeslipite de aceste cărţulii. Inainte de a se culca în seara de Sfântă Măria-Mare, sau în zilele de restriştе, ele rostesc rugăciuni din „Visul Maicii Domnului". Le-am găsit şi eu la soldaţii din tranşee în timpul marelui războiu, cetind din aceste cărţulii, când aveau un moment de repaus. Dl. Mehedinţi le descoperă până şi'n chimiru! singuraticilor ciobani de pe culmile Carpaţilor[91]. Istoricul Haşdeu aminteşte că ele se bucură de acelaş prestigiu şi în clasele de la oraş. Regretatul Ion Bianu, povestea odată cum a găsit „Visul Maicii Domnului" în caetul de studii al unei studente[92].

Textul acestor povestiri, după părerea profesorului Cartojan, se găseşte răspândit mai la toate popoarele creştine, precum: italieni, portughezi, spanioli, provensali, poloni, ruşi, ruteni, unguri etc., unde Bethania, patria copilării lui Iisus, a fost înlocuită cu Bretania[93].

Ţăranul nostru ortodox este desigur credincios, nu însă şi bigot. El ştie ce crede şi pentru ce crede. Credinţa în viaţa sa nu e o idee deşartă, ci o forţă care se întrupează şi dincolo în viaţa reală. Ea îl modelează spre a nu fi tiranic şi răsbunător. Pravilele româneşti opresc pe soldat în timpul războiului să fie crud cu duşmanul său. S'a zis, cu drept cuvânt, că românul nu este războinic[94]. Nici nu şi-a făcut din viaţa sa o grijă continuă de a

91. *„Creştinismul românesc"*, p. 75.
92. Cartojan, op. cit. p. 106.
93. *Ibidem*, p. 104.
94. C. RĂDULESCU-MOTRU, *Românismul*. Bucureşti 1936. p. 209.

se înarma. Românul nu urmăreşte cuceriri, ci păzeşte cu sfinţenie brazda sa din strămoşi. El este brav [95]. Se acomodează uşor. Este călit în suferinţă şi îndelung-răbdătoriu [96]. Luptă doar pentru credinţa sa şi apără dreptatea sfântă, pe care o ia drept pildă în faptele sale. Poate şi din această cauză, sfântul *mucenic Gheorghe* este atât de cinstit şi de sărbătorit de poporul nostru, unde, numeroase biserici sunt ridicate în numele său. Felurite bresle şi corporaţii îi cinstesc numele şi-l iau drept patronul lor, simbol al răbdării sale, al chinurilor suferite, al bravurii fără seamăn de care s'a învrednicit [97]. Impresionant este ajutorul pe care sf. Gheorghe îl dă plugarului prin vindecarea boului, care-i căzuse în jug şi pentru care rămâne atât de apropiat de suferinţele mulţimii dela ţară. „Mergi, frate, bucurându-te, că Hristosul meu a înviat boul tău. — Iar el mergând fără 'ndoire, s'au dus şi ş'au aflatu boul lui după cuvântul sfântului" [98].

Şi ce se poate spune despre sfântul Gheorghe, se poate afirma la fel despre *sfântul Nicolae*, Arhiepiscopul din Mira-Lichiei.., „care încă de mic se arăta cum va fi, după ce se va face mare, căci într'alte zile ale săptămânii sugea ca şi alţi prunci, iar Miercurea şi Vinerea nu lua ţâţa în gură, fără numai odată pe zi, ci şi aceasta când apunea soarele" [99]. Prin milele sale cele bogate, devine sfântul sprijinitorul tinerelor fete, ocrotitorul corăbierilor, păzitorul credinţii creştine, care a înfruntat pe Arie ereticul la marele sobor al Nicheei... „lovindu-l cu palma peste obraz atât de tare, cât i s'au strămutat fălcile" [100]. El isbăveşte de foamete patria sa şi scapă dela moarte tineri osândiţi şi nevinovaţi... „Ci şi după moarte minuni fără de număr făcând, nu încetează şi până'n ziua de astăzi".

Acelaş lucru se poate adăoga şi despre sf. *Vasilie cel Nou*, văzătorul vămilor văzduhului şi al judecăţii celei de apoi [101], ori

95. *Ibidem*, p. 209.
96. *Ibidem*, p. 208.
97. *Cazania la ziua sfântului*.
98. *Cazania la ziua sfântului*.
99. *Cazania la ziua sfântului*.
100. Cartojan, op. cit. p. 159.
101. *Cazanie la sărbătoarea sfântului*.

despre sf. *mucenic Dimitrie* — voinicul lui Hristos — cel ce a călcat peste capul scorpiei, după cuvântul Domnului care ne îndeamnă zicând: „Să călcăm peste şerpi, şi peste scorpii şi peste toată puterea vrăjmaşului" [102].

* * *

Poporul românesc a reacţionat mai departe şi în basmele, legendele, colindele şi poeziile sale contra unor infiltraţiuni păgâneşti sau erezuri, care nu corespundeau simţirii sale creştineşti. Remarcăm aci *erezul calvinesc*. De şi Calvinismul a dat mult de suferit românilor din Ardeal [103], totuşi, ţăranul ortodox, tolerant din fire cum este, nu s'a răsbunat contra acestor eretici, care aflară scăparea la noi, ci din contră au fost ocrotiţi şi consideraţi ca *oaspeţi* [104]. Creştinul nostru nu se putea însă împăca cu o altă lege, cum era dogma *predestinaţiunii* sau a *fatalismului* din această credinţă, unde, după cântecul lor popular [105]:

„Fiecare coperiş care fumegă şi dă flăcări
„Fiecare mort care putrezeşte în groapă
„Fiecare împuşcătură e a soartei;
. . . . . .
Ba chiar: „Fiecare sărut, de soartă-i hotărât!

Şi cum spune mai departe acelaş cântec:

„La maistrul *Calvin*
. . . . . .
„*Predestinat* e totul în veci!

Ortodoxul nostru nu e fatalist. Şi prin graiul său popular respinge această dogmă. Acest graiu rămâne în mod consecvent reflexul adevăratei învăţături creştineşti. Acel determinism implacabil, care prindea în cleştele său pe biata fiinţă umană, este subordonat aci voinţii şi bunătăţii lui Dumnezeu. Mântuitorul însuş învinge legile firii. Vindecările, minunile săvârşite, stăpânirea legilor naturii, a vânturilor, a mării înfuriate, a umblării pe apă, a învierii lui Lazăr, a învierii Mântuitorului Iisus, etc., înseamnă o eliberare

102. *Ibidem.*

103. A. D. Xenopol: *Istoria Românilor din Dacia Traiană.* vol. X. p. 234 şi urm. Ed. III, rev. de I. Vlădescu. Bucureşti. Fără an.

104. S. Mehedinţi-Soveja, op. cit. p. 25.

105. G. Sodeur, *Calvin*, Leipzig, 1909 p. 16. Citat la d-lMehedinţi, p. 24.

de aceste forţe mecanic. Voinţa de a crede, de a îndrăsni, de a cerceta, de a deveni o altă făptură schimbă mult concepţia de viaţă a credinciosului ortodox, renăscut în spirit şi adevăr. „Îndrăzniţi, eu am biruit lumea", „bateţi şi se va deschide", „căutaţi şi veţi afla" şi alte îndemnuri crestine nu acceptă o putere implacabilă a destinului, ci'l înfruntă şi'l stăpâneşte.

Năzuinţa către perfecţiune nu îngădue o concepţie statică despre om şi idealurile sale. Ortodoxul este o fiinţă liberă, responsabilă şi supusă sancţiunii. Nu ignorează nici puterea păcatului, dar nu se lasă strivit sub presiunea lui, ca în credinţa protestantă. *Soarta* este puternică şi cel pecetluit de destinul său nu poate fi salvat nici chiar prin intervenţia sfinţilor [106]. Are însă o ultimă scăpare: atotputernicia şi bunătatea lui Dumnezeu. Acesta ţine sub stăpânirea sa neîmblânzitele ursitoare [107].

„Doamne Dumnezeule, „La sânie să gustească
„Trimite ursitoarele „Lui N. bine să-i împărtăşească
„Să vină voioase „N. puţintel să muncească
„Voioase şi bucuroase... „Şi mult bine să trăiască.

Descântecele încă au oarecare putere asupra lor şi le alungă [108]:

„...în locuri depărtate
„In baltă, trestie, pustietate
„Unde popa nu toacă
„Unde fata nu joacă.

Şi semnul sfintei Cruci e încă hotărâtor în îndepărtarea acestor puteri nevăzute, cum cetim în balada: *„Năluca"* [109].

„Copiliţă, stăi să beau, „Da-ţi fă *cruce* mai întâiu
„Răcorite-ar Dumnezeu „Şi suflă pe faţa ei,
. . . . . „Să nu fie descântată
—„Mergi în valea cu sulcină „De baba cea blestemată
„Că-i găsi o coşă plină „Să nu aibă vr'o nălucă
. . . . . „In pustiu ducă-s'ar, ducă!

106. T. Pamfilie: *Duşmani şi prieteni ai omului.* p. 13-14. Sf. Gheorghe şi sf. Dumitru intervin la Dumnezeu spre a învia pe un tânăr sortit de ursitoare să moară înecat chiar în ziua nunţii. „Dumnezeu le răspunse, că una ca asta s'ar putea face numai, dacă părinţii mortului si-ar da din zilele lor. Dar aceştia nici nu voiră să audă şi astfel mirele rămase „bun mort".

107. Descântec de prin părţile Banatului şi Transilvaniei. Citat la Th. Fecioru: *Poporul român şi fenomenul religios.* Buc. 1939, p. 75.

108. V. Alexandri: *Poezii populare.* p. 70 — *Descântece de Iele.*

109. V. Alexandri: *Poezii populare* p. 65.

Expresiuni ca: „Dacă o vrea Dumnezeu", „Dumnezeu dă, dar în traistă nu bagă", „Omul propune, Dumnezeu dispune" etc., înseamnă că voinţa omului nu este complect anihilată în eforturile sale.

Ajutorul în pronia cerească exclude puterea „soartei" sau a „destinului". Omul se pune sub scutul lui Dumnezeu şi înfruntă această forţă oarbă [110].

„Foae verde de năutu — „La nimeni datoru nu suntu
„De când maica m'a făcutu — „Că Dumnezeu ca un Sfânt
. . . . . .

„De mine s'a îndurat — „Dumnezeu m'a dăruit
„Tot ce i-am cerut mi-a dat: — „Viaţa de mi-am îndulcit
„Dumnezeu m'a miluit, — „Bine pe lume-am trăit.

De aceia *dreptatea* cere, ca tot ceia ce este al omului, să aparţină şi lui Dumnezeu. Astfel la întrebarea celui Atotputernic făcută păstorului Nică despre oile sale:

„Hai tu, Nică, făt-frumos — El răspunde:
„Ale cui sunt ceste oi — „Hai, drag Doamne milostive,
„De sbierar'aşa frumosu, — „Că stătuşi de mă'ntrebaşi,
„'Şia frumosu şi cuviosu? — „Cu *dreptate* spune'ţi-oiu
„Ale cui sunt ceste oi:

„D'ale tele
„Cu-ale mele.
„Eu le pascu,
„Tu le păzeşti;
„Eu le mulgu
„Tu le'mulţeşti;
„Eu le tundu,
„Tu mi le creşti... [111]

Şi pământul aparţine lui Dumnezeu, cum cetim în *Scripturi*, ca şi în legenda: „*Vidra*".

„Ce poiene măi Păune?
„Ce fâneţe măi nebune?
„Doar pământul nu-i al tău,
„Nici al tău nu-i, nici al meu,
„Ci-i tot al lui Dumnezeu.

110. G. Dem. Teodorescu, op. cit. p. 373 şi urm.
111. Ibidem: *Colind de păstor*, p. 41; idem în „*Vidra*", p. 140.

In ortodoxism, creştinul îşi făureşte singur destinul său cu ajutorul lui Dumnezeu. Dinamismul uman intervine în desfăşurarea acelui „mănunchiu de posibilităţi cu care vine un organism pe lume" [112]. El nu este jucăria fatalităţii oarbe, din care să nu poată schimba o iotă din ceia ce i-a fost scris. Activează la făurirea destinului său în prezenţa atotputerniciei şi a bunătăţii lui Dumnezeu.

In acest senz, suntem de acord cu concluziile la care d-l profesor Rădulescu-Motru ajunge în lucrarea sa: *Timp şi Destin*, că omul nu poate fi oprit de la încercarea de a'şi făuri destinul măcar în parte. „Căci încercarea nu este absurdă. Dimpotrivă. Intr'o anumită măsură, ea este în firea aspiraţiunilor omeneşti. Spiritualitatea epocei noastre o încurajează" [113].

La această încurajare, desigur, creştinismul ortodox a adus contribuţia sa, pe care nu o desprindem decât dintre rândurile interesantei lucrări a filosofului român. Acest creştinism stă însă într'un contrast evident cu creştinismul apusean protestant.

Sub influenţa aceleiaşi credinţe creştine, poporul ortodox a reacţionat şi contra elementelor păgâneşti venite din mitologia antică. El nu admite „incestul" sau amestecul sângelui între fraţi. Sancţiunea Dumnezeului nostru este radicală şi neînduplecată. Ni se face cunoscută în balada populară: „*Soarele şi Luna*" [114].

„Alei! frate luminate,
„Trupuşor făr' de păcate
„Nu se află — adevărat,
„Fraţi să se fi cununat,
„Cată-ţi tu de cerul tău
„Şi eu de pământul meu,
„C'aşa vrut'a Dumnezeu".

Dar soarele se'ncăpăţânează. El urmăreşte necontenit pe

112. Rădulescu-Motru: *Timp. şi Destin*, p. 215.

113. Ibid. p. 227; D-l Th. Fecioru în lucrarea citată: *Poporul român şi fenomenul religios*, p. 76, recunoaşte existenţa unui fatalism de atitudini la poporul român. „Acest fatalism nu este de atitudine *ante-factică* ci *post-factică*, adică de explicare a unei nereuşite sau nenorociri, nu de inhibare, de oprire pentru acţiunile viitoare". Nereuşita unei acţiuni sau atitudinea *post-factică*, cum o numeşte autorul, se atribue de creştinul ortodox existenţii păcatului şi nu fatalităţii, iar fatalismul *antefactic* neexistând după d-l Fecioru, urmează că distincţiunea introdusă între: *ante-factic* şi *post-factic* sub unghiul fatalist rămâne superfluă.

114. V. Alexandri, op. cit., p. 82.

sora sa Ileana Cosinzeana. Dumnezeu rezolvă repede conflictul. Aruncă luna'n mare, prefăcând-o într'o mreană aurie, pe care soarele o caută şi'n adâncul valurilor. Dumnezeu însă:

„Mâna'n valuri că băga,
„Mreana'n mână — o apuca
„Şi'n ceruri o arunca
„Şi'n lună plină o schimba.

Şi astfel Dumnezeu îi desparte pentru totdeauna, hotărându-le:

„Tu Ileană Cosinzeană,
„Sufleţel fără prihană,
„Şi tu soare luminate,
„Trupuşor făr' de păcate!
„Cu ochii să vă zăriţi
„Dar să fiţi tot despărţiţi.

„Zi şi noapte, plini de dor,
„Arşi de foc nestingător,
„Veşnic să vă alungaţi,
„Cerul să cutreeraţi
„Lumile să luminaţi!

Poporul iubeşte *dreptatea*. Ea nu trebueşte stânjenită nici de cel mai puternic afect, care este *iubirea*. Nu-i plac „*vicleniile*" sau „*acomodările*" îngăduite de alte confesiuni.

In „*Păunaşul codrilor*", mândra rămâne neclintită la cererea de ajutor a unuia din cei doi voinici [115].

„Mândro, mândruliţa mea,
„Vin de-mi strânge brâul meu?
„Apăra-te-ar Dumnezeu!
„Că-mi slăbesc puterile,
„Mi se duc averile.

„Ba nu, nu, bădiţă frate,
„Că vei lupta pe *dreptate*,
„Şi oricare-a birui
„Eu cu dânsul m'oi iubi...!

Aceiaşi justiţie populară cere pedepsirea mişeliei şi dă lui *Toma Alimoş* puteri miraculoase spre a sancţiona pe *Manea*, suflet urât, care răspunde la curtenia celui dintâiu cu viclenia laşităţii. Tot asemeni în „*Vidra*" aceiaşi dreptate divină pedepseşte pe Stoian popa, cel,

„Ce s'a lăsat de popie
„Şi de sfânta leturghie
„De s'a dat în haiducie.

Acesta însă călcând:

„Legea din bătrâni
„Din bătrâni din oameni buni!, [116]

a fost pedepsit de Dumnezeu.

115. V. Alexandri, op. cit., p. 80. Aceiaşi temă şi în „*Vidra*" p. 138.
116. G. Dem. Teodorescu: op. cit., p. 39: *Colind pentru Familiă.*

„Bine vorba nu sfârșea, „Pe Stoian popa-l lovea
„Pe loc cerul s'aprindea „In cenușă-l prefăcea! [117]
„Și trei fulgeri răpezea,

Această dreptate ia mai departe aspectul unei *justiții sociale* în deplină concordanță cu preceptele evangelice. Ortodoxul nu râvnește la bunurile altuia. El arată demnitate și prestanță în sărăcia lui. Este răbdător. Disprețuește bunurile trecătoare. Nu cunoaște ura de clasă, nici războaele între frați. O minunată ilustrație a acestor însușiri găsim în poezia: *„Bogatul și Săracul:*

„Frunzuliță de dudău,
„La umbră la făgădău,
„Bea săracul și bogatul,
„Bea stăpânul și argatul.

Acest din urmă nu se lasă impresionat de bogățiile celui dintâiu. Le prețuește la adevărata lor valoare.

„Măi bogate, bogățele! ,,Sunt ca un isvor de munte:
„Dacă ai averi de-acele, ,,Astăzi curge și îneacă
,,Nu-mi scoate ochii cu ele, ,,Și mâni scade ș'apoi seacă!
,,Că averile de frunte

Nici nu rămâne dator cuiva, ori cât de sărac ar fi, ci mai presus de toate, el este *cinstit.*

,,Măi crâșmar!,
. . . . . .
,,Adă-o vadră de cotnar
,,Și de plată n'ai habar
,,Că săracul când cinstește,
,,Varsă sânge și plătește! [118]

Mustrarea de cuget vine adesea în conflict cu superstiția populară. In legenda: *„Mănăstirea Argeșului"* [119], meșterul Manole stăpânit de cea din urmă, i se supune resemnat, dar ispășește cu moartea crâncenă pe cea dintâiu.

,,Iată c'auzea, ,,Meștere Manole,
,,Din zid că ieșea ,,Zidul rău mă strânge
,,Un glas năbușit . . . . . .
. . . . . ,,Copilașu-mi frânge...

117. V. Alexandri, op. cit., p. 142.
118. Ibid. p. 92. Expresia „Varsă sânge și plătește" înseamnă aci, că varsă sudori de sânge, lucrând, numai să dee dreptul celui care îl are.
119. V. Alexandri, op. cit., p. 209.

Mustrarea'l urmăreşte însă şi-l nimiceşte, mai 'nainte de a se pedepsi singur.

„Ochii se'nvelea, „Şi . . . . . .
„Lumea se'ntorcea, „De pe coperiş
„Norii se'nvârtea. „Mort bietul cădea.

In credinţa poporului „iubirea" din această viaţă sbuciumată se continuă şi dincolo de mormânt. Ea corespunde unei legi naturale. Nu poate fi înfrântă nici în viaţa cealaltă. Ne-o destăinueşte balada: *„Inelul şi năframa"* [120].

„Tatăl său ţar'a sculat, „Pe nisip galben culcaţi,
„Tău 'ntreg de l-a secat „Amândoi senini la faţă,
„Şi copiii şi-a aflat, „De păreau că sunt în viaţă.
„Amândoi îmbrăţişaţi,

Cum vedem, creştinul ortodox este: activ, resemnat, cinstit, îngăduitor, drept, iubitor de Dumnezeu şi de aproapele. Nu este reacţionar, ci conservativ, tradiţionalist. Ortodoxismul este doar tradiţie [121]. Dar tradiţia aceasta nu înseamnă, că ortodoxismul ignorează realităţile pământului. Spiritualitatea lui nu pluteşte peste valurile sociale ale acestei lumi. In trecutul neamului nostru, *„legea noastră din bătrâni, din bătrâni din oameni buni"* s'a identificat cu el şi a dăinuit împreună cu el. Această lege a purificat straturile sociale şi le-a încreştinat. Adevărata spiritualitate a acestui neam trăieşte din acest fond creştin. Şi dacă românismul trebue altoit pe anumite virtuţi morale, cum se urmăreşte, pentru ce atunci, adevăratul românism trebue să introducă divorţ faţă de ortodoxism [122], când se recunoaşte, că el formează omogeneitatea conştiinţii noastre etnice şi tăria spirituală a naţiunii româneşti ? !...

120. V. Alexandri, op. cit,. p. 77.
121. Rădulescu-Motru. *Românismul*, Bucureşti 1936, p. 132.
122. Ibidem, op. cit., p. 132.

§ 6.

MORALA SOCIALĂ ORTODOXĂ

Privește raporturile sociale dintre indivizi. Ea cuprinde: *familia, societatea, statul, umanitatea.*

Familia este o instituțiune de ordin divin. „După chipul său... i-a făcut Dumnezeu bărbat și femee". Gen. I, 27. Această legătură se bazează pe natura instinctuală sădită de Dumnezeu în om. „Pentru aceasta va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va lipi de femeea sa și vor fi amândoi un trup". Gen. II, 24.

Temeiurile închegării acestei celule sociale sunt de ordin dumnezeesc și natural. Sociologia și antropologia resping teoria existenții omului izolat și confirmă vederile biblice despre *sociabilitatea primului grup uman* [123]. „Nu este bine să fie omul singur..." Gen. II, 18. Atracția și repulsia, afinitatea și rezistența sunt legi, care domină ordinea fizico-chimică și'și au analogiile lor și în ordinea socială.

Invățătura sf. Scripturi afirmă mai departe forma *monogamică* a familiei în însăși începuturile ei primitive și respinge astfel teoria *häterismului* sau a *promiscuității*, teoria *matriarhatului* și teoria *poligamiei.* Cercetările etiologice și sociologice dovedesc, că starea monogamică se întâlnește și la triburile primitive, celelalte forme fiind numai devieri pe scara evoluției acestei instituții [124].

Temeiurile divine și naturale resping deasemeni și teoria *materialismului economic* cu privire la închegarea familiei [125]. Nu *„economicul"* dă naștere acestei celule. ci *natura psiho-fizică* a omului. Cel dintâiu mobil e secundar și derivativ, cel din urmă e primordial și cauzator [126].

---

123. Ludwig Stein: *Die soziale Frage im Lichte der Philosophie,* Stuttgart, 1903, P. 64.

124. V. Cathrein: *Die Einheit d. sitl. Bewusstseins d. Menschheit,* 3 vol., Freiburg, 1914.

125. Fr. Engels: *L'origine de la Famille, de la Propriété privé et de l'État.* Paris 1913; idem; K. Kautschy: *Ursprung des Christentums,* Stuttgart, 1920; idem: H. Cunow: *Die Marxsche-Geschichts-Gesellschafts-und Staatstheorie.* Berlin 1920.

126. Gen. II, 24; Ep. I Cor. VII, 2; I Tim. III, 2; Tit. I, 6.

II. Creştinismul reia problema familiei şi afirmă pe lângă starea ei monogamică: *indisolubilitatea* căsătoriei, *unitatea* [127] şi *egalitatea religioasă* a membrilor ei [128], *spiritualitatea* şi *libertatea* legăturilor dintre soţi [129], *iubirea respectul* şi *supunerea* din *dragoste* [130], cum şi *ordinea* ierarhică între membrii familiei pe baza diferenţelor naturale [131]. Căsătoria este ridicată în concepţia creştină la înălţimea unei taine sfinte [132]. Principiile de mai sus au trecut apoi şi în legiuirile civile [133]. Creştinismul ortodox concede ca singură cauză a despărţeniei: moartea naturală a unuia din cei doi soţi şi lipsa de credincioşie sau adulterul [134]. Canonul 34 apostolic [135] şi cel 113 de la Cartagena opresc categoric recăsătorirea [136].

Legislaţia civilă, începând cu împăratul *Constantin cel Mare* mai adaugă şi alte pricini la cele dintâi motive de despărţenie. Astfel prin *Constituţiunea* din 331 se mai prevede între cauzele de divorţ: omuciderea, vrăjitoria, violarea de morminte şi robia unuia dintre soţi [137]. Ele se menţin şi în timpul împăraţilor: *Teo-*

127. Mat. IX, 3—9; Marcu X, 9; Rom. VII, 2; Cor. VII, 10, 11, 39.

128. Mat. XIX, 5: Efes. V, 38, 30, 31, 33; I Cor. XII, 13; Galat. III, 28; I Cor. XI, 11.

129. Efes. V, 32; Rom. VII, 2: Mat V, 32; Mat. XIX, 9; Can. 42 Cartcgena.

130. Efes. V, 22, 25, 28, 33; Petru III, 7; Mat. XIX, 5-6; Coloşeni III, 18, 19: I Petru, III, 1—3.

131. Efes. V, 22, 23; I Cor. XI; 9; I Petru, III, 9.

132. Efes. V, 32.

133. Ccdul civil din 1939, menţine aceleaşi îndatoriri reciproce. Art. 201: „Soţii îşi datoresc unul altuia: credinţă, sprijin şi ajutor". Art. 202: Bărbatul cap al familiei, alege locuinţă comună". Art. 203. „Bărbatul este obligat să dea femei tot ce este necesar pentru trebuinţele acesteia potrivit mijloacelor şi stării lui sociale".

134. Mat. X, 31, Evang. Marcu ca şi ev. Luca nu fac amintire despre cei de al doilea motiv, când este vorba de despărţenie. Marcu, XX, 11, Luca XVI 18. Ibid. Ap. Pavel la I Cor. VII, 10: Rom. VII, 3; I Cor. VII, 39. „Iar celor, căsătoriţi poruncesc nu eu, ci Domnul, femeia de bărbat să nu se despartă".

135. „Dacă un laic îşi va lăsa soţia şi va lua pe alta, sau vreuna lăsată de altul, să se afurisească".

136. „S'a hotărât... nici bărbntul lăsat de femee, nici femeea părăsită de bărbat să nu se împărăcheze cu altul, ci să rămână aşa, ori să se împace între dânşii".

137. *Codicis Theodosiani*, lib. III, tit. XVI. *De repudiis*, Tom. II, p. 334.

dosie al II-lea 408—451 [138] şi *Iustinian I* 527—565 [139]. Împăratul *Leon Înţeleptul* întăreşte ordonanţa XXII a lui Justinian prin Novela XXX [140] şi adaogă prin Novela XXXI încă un motiv şi anume: avortul intenţionat, atunci când femeia leapădă din ură faţă de bărbatul ei [141]. Impăratul Iustinian al II 565—578 reintroduce şi vechiul motiv roman al divorţului: consimţământul mutual — *divortium ex consensu* —, dispoziţie, ce a adus după sine o mare slăbire a legăturilor familiei.

Biserica a luptat contra decăderii moravurilor, provenite din iudaism sau păgânism, condamnând divorţul prin jurământul reciproc, incestul şi leviratul [142].

Canoanele se pronunţă contra despărţeniei, chiar şi atunci, când există un motiv de evlavie sau de religiozitate [143].

Cum vedem, biserica a urmat o linie dreaptă şi ascendentă,

---

138. Ibid. p, 334,

139. Nov. de Just. XXII, 16, 1.; Nov. CXXXIV, cap. XI: *Poenae injustae repudii.* p. 268.

140. Novela lui Justinian XXII, prin care admite divorţul pentru adulter era în contradicţie cu Novela CXVII, prin care nu admitea despărţenia pentru acelaş motiv. Leon prin Novela de mai sus aprobă ordonanţa XXII a lui Justinian şi adaugă şi despăpubiri pecuniare pentru cel care e lovit prin părăsirea de domiciliu. Spulber. *Les Novelles*, p. 189.

141. Spulber: *Les Novelles.* p, 189.

142, *Pidalionul* p. 130: „Cel ce'şi va părăsi femeia... după lege şi va lua alta, este supus judecăţii prea curviei după hotărârea Domnului. Unii ca aceştia s'au canonisit de părinţii noştri să se tânguiască un an, doi ani să asculte, trei să cadă, iar în al şeaptelea să stea împreună cu cei credincioşi şi astfel să se învrednicească de Sfintele Taine, dacă se vor pocăi cu lacrimi". Vezi şi can. 93 al Sinod. al VI ecum. p. 130.

Idem: Can. 48 apostolic, can. 48 şi 47 al sf. Vasilie cel mare, can. 113 al sinod. Cartagena, can. 87 al sinod. VI ecum. şi can. 61 şi 66 al sinodului din Elvira. Detalii la Iorgu Ivan: *Biserica şi instituţia căsătoriei* în *„Studii Teologice"* an. VIII, vol. II, 1940.

143. Can. 51 ap. „Dacă vr'un episcop sau presbiter sau diacon... s'ar depărta de nuntă... pentru scârbă nu pentru înfrânare... să se caterisească şt să se lepede din Biserică. Asemenea şi laicul". Idem. can. I al sinod Gangra—340— Dacă cineva prihăneşte nunta, fiind credincioasă şi evlavioasă... fie anatema". Idem. can. 9 al sinod. Gangra — 340 — Idem. can. 14 al sinod. Gangra—340 Idem. can. 17 al sinod. Gangra — 340 — Can. V apost. „Episcopul, presviterul sau diaconul să nu se despartă de soţia sa sub cuvânt de evlavie".

în consolidarea familiei, totuşi influenţa legilor civile s'a resimţit şi asupre legislaţiei ei. Intre motivele de despărţenie acceptate ulterior în dreptul bisericesc sunt: moartea naturală [144], adulterul, [145] creştinarea unuia dintre soţi, [146] intrarea în monahism a ambilor sau a unuia dintre ei [147], primirea rangului de arhiereu [148], ţinerea în braţe la botez a propriului copil [149], trădarea, [150] atentatul unui soţ [153] la viaţa celuilalt, [151] dispariţia soţului, [152] consimţământul reciproc, alienaţia mintală [154] şi provocarea de avort [155].

Numeroasele motive de despărţenie au dus, cum era şi firesc, la o criză foarte acută în consolidarea vieţii familiare [156]. Concesiunele făcute în prezent pentru desfacerea căsătoriilor, care au atins punctul culminant în motivul ridicul şi superficial „*de*

144. Ep. I. Corint XII, 39.

145. Mat. V, 32; Mat. XIX, 9. Idem: Justinian, novela 117. Idem: Can. 25 apost. şi can. 4 al sinod. XI ecum, Bărbatul vinovat de adulter este pedepsit din punct de vedere canonic cu excomunicarea. iar clericul cu caterisirea după aceste canoane. Idem: Pravila lui Matei Basarab gl, 187. — Pentru preacurvie, bărbatul poate el singur să gonească pe femeea sa din casă.

146. Can. 72 trulan — 691 — Cere soţului croştin a se despărţi de soţul necreştin sau eretic. Cfr. şi can. 14 al sinod. din Calchedon. Codul Calimah, art. 109, 114, par. 91, citim: „Nu e slobod a se face alcătuirea căsătoriei între creştini şi necreştini, precum nici între pravoslavnici şi cei de altă dogmă". Idem can. 72 al sinod. VI ecum.

147. Codul Calimah ca şi Codul Caragea, cum şi Pravila Târgovişteană, gl. 219. „Când bărbatul se face călugăr, femeea să se mărite, nunta să se desfacă".

148. Can. 48 al sinod VI ecum. 691.

149. Can. 53 al sinod. Trullan.

150. Novela 22 şi 117 a Impăr, Justinian. Idem: Codul Calimah art. 121, 122.

151. Can. 8 al Sf. Vasilie cel Mare.

152. Can. 37 şi 31 al Sf. Vasilie cel Mare.

153. Codul Caragea, cap, XVI §6; Codnl Calimah şi Codul Andronache Donici. c. 30.

154. Pidalionul, p. 441.

155. Can. 2 al Sf. Vasilie cel Mare, can. 21 sinod Ancira.

156. Codul civil — din 1939 — enumără la cap. VII următoarele cauze de despărţenie: 1) Adulterul — art. 209, 2) excese, cruzimi sau insulte grave, ce'şi vor fi făcut unul altuia — art. 210, 3) osândirea la muncă silnică a unuia dintre soţi — art. 211 — 4) Pentrn boală mintală-alienaţie, a unuia dintre soţi, dovedindu-se incurabilă — art. 212 — 5) Pentru vrăjmăşia unuia dintre soţi de către celălalt, sau pentrn nearătare din partea unuia, că această vrăjmăşie era nutrită de alţii — art. 213

nepotrivire de caracter", desfacere acceptată şi de autoritatea bisericească prin episcopul respectiv, dacă divorţul a fost pronunţat de către judecata civilă, [157] măreşte şi mai mult criza acestui aşezământ al organismului social. Numărul divorţurilor din această cauză, este în plină urcare faţă de cel al căsătoriilor [158]. Spiritul vechilor orânduieli bisericeşti era mult mai sever în această privinţă. Pravilele noastre pedepseau cu pierderea averii şi închiderea în mânăstire a soţului vinovat de a fi procurat divorţul [159].

Biserica în deplină înţelegere cu statul va trebui să pornească la o nouă revizuire a acestei probleme. Cele două instituţiuni vor căuta să se pună de acord, în primul rând, asupra *obligativităţii benedicţiunii religioase* a căsătoriei, prevăzută prin Constituţia din 1866, dar ignorată prin cea din 1923 ca şi prin Noul cod civil din 1939 şi care a dat naştere la dezastruoase urmări pentru viaţa familiei [160]. Vor trebui de asemeni, să introducem severe sancţiuni contra soţului vinovat spre a se restabili astfel sănătatea morală a vieţii sociale. O reîntoarcere la vechile *„dicasteri bisericeşti"*, când „cucernicii clerici" dădeau sentinţe aprobate de Chiriarh, mult mai chibzuite şi cu mai multă greutate pentru cazurile de divorţ, nu ar fi fără efect pentru însănătoşirea atmosferii morale a familiilor noastre, dacă am regăsi şi în biserică mediul sănătos de altă dată. Oricum, divorţul a devenit astăzi o plagă socială, contra căreia trebue luptat cu toată energia pentru preîntâmpinarea disoluţiunii căminului familiar.

Creştinismul ortodox afirmă mai departe *principiul diviziunii muncii* la baza vieţii familiare [161].

---

157. Legea de org. şi Statutul Bisericei ortodoxe rom. din 1925. art 122. al. C.

158. O statistică la sect. Primăriei Albastru din Bucureşti ne arată că în 1924 s'au efectuat 2895 de căsătorii. Iar divorţuri tot în acelaş an, avem 435 bărbaţi şi 485 femei divorţate, adică un procent de 16.75%. In anul 1930 avem 3908 căsătorii şi 609 divorţuri, adică 15.58%. Cum vedem, ravagiile divorţurilor sunt înspăimântătoare. Vezi Pr. Traian Costea: *Căsătorica*, 1935, pag. 139 şi urm.

159. Condica Caragea. P. III. c. XVI § 42.

160. Detalii la Iorgu Ivan. în art. cit. *Biserica şi instituţia căsătoriei.*

161. Ep. I Timotei § V 10 „Femeia având mărturie de fapte bune, dacă a crescut copii, dacă a primit streini, dacă a spălat picioarele sfinţilor, dacă a ajutat pe cei strâmtoraţi, dacă a fost următoare la tot lucrul bun", Idem. Clement

Contra *programului comunist*, care cere o libertate absolută în contractarea şi desfacerea căsătoriei, ca o urmare a capriciului sentimentelor instinctuale, ortodoxismul stă temeinic pe principiile sale de *unitate* şi *indisolubilitate* a căsătoriei.

Contra mişcării *feminismului integral*, care urmăreşte emanciparea femeei prin o totală egalitate faţă de bărbat, prin ducerea unei vieţi libere, prin revendicări exagerate în ordinea socială, politică, juridică şi economică, conştiinţa creştină opune un *feminism moderat* de reabilitare a femeei în pretenţiunile ei legitime, isvorâte din demnitatea şi însuşirile psiho-fizice ale naturii femeeşti. Ortodoxismul răsăritean nu încurajază *anarhismul feminist* sau *concurenţa dintre sexe*, care depărtează pe femee de la căminul familiar. El favorizează acele profesiuni, care corespund vocaţiei sale naturale, precum sunt: creşterea şi educarea copiilor, azistenţa socială, economiea casnică.

Canoanele bisericeşti condamnă mai departe şi abţinerea de la căsătorie, combătând *maniheismul* şi *eustaţianismul* din perioada creştinismului primar, iar acum: *celibatarismul* şi *holteismul* pornit din motive egoiste şi hedoniste [162]. Aceste stări aduc cu sine înmulţirea prostituţiei şi decadenţa moravurilor.

Contra *capitalismului* şi *maşinismului*, care întronează o nouă robie a familiei, biserica urmăreşte ocrotirea femeei şi a copilului prin o viguroasă azistenţă socială [163].

Contra standardului ridicat al vieţii, doctrina evangelică, cum şi învăţăturile sfinţilor Părinţi cer introducerea unui *„minim de existenţă"* în salarizarea lucrătorului, care să fie echivalentul întreţinerii familiei, a educării şi instruirii copiilor şi a realizării unui beneficiu pentru momentele critice din viaţa sa, ceia ce ar echivala astăzi cu aşa numitul: *salariu social* [164].

Alexandrinul în *Pedagogul*, c. III, § 10. Femeia se va ocupa cu lucrul casei: torsul, cusutul, coptul, frământatul, servirea la masă, ajutarea streinilor, iar bărbaţii cu gospodăria câmpului; Idem: Sf. Ioan Hrisostom: *Omilii* la ep. I c. Corin.

162. I. Cor. § VII, 9 „Dacă nu se vor putea înfrâna să se căsătorească". Idem. Can. 10 Sinod Gangra: „Dacă cineva dintre cei ce fecioresc pentru Domnul s'au ridicat împotriva celor căsătoriţi să fie anatema".

163. Şerban Ionescu, *Mişcarea social-creştină în Biserica română*. Buc. 1936.

164. *Evanghelia d. Mateiu* § XX, 13—16; Sf. Ioan Hrisostom *Omilii la ep. I c. Corinteni.*

In perioada premergătoare căsătoriei, învățăturile creștine cer: *onestitate* și *castitate* până la întemeierea unei vieți familiare. Știința medicală departe de a combate o asemenea cerință, dincontră, o susține pe temeiuri psiho-fiziologice [165]. Ortodoxismul n'a cunoscut teorii ca cele din Apus, cum e: *Malthusianismul* sau *Eugenismul rasial.* Fecunditatea nu trebuește îngrădită prin mijloace nenaturale. Ortodoxul nu vede în instituția căsătoriei o concesiune a lui Dumnezeu în lumea păcatului, la care cel atotputernic privește printre degete ca în concepția protestantă. Ea rămâne o *taină sfântă*, care dă valoare vieții în sine pentru împlinirea scopului ei suprem: *prea mărirea lui Dumnezeu* și *continuitatea neamului omenesc.*

* * *

Societatea este concepută în ortodoxism sub forma unui *organism spiritual* [166].

Esența acestui organism este de natură harică [167]. Spiritualitatea organismului social se manifestă prin deplina: unitate, armonie și interdependență a elementelor sale organice [168].

La baza organismului social stă principiul *diviziunii muncii* [169]. El dă naștere diferitelor grupuri sociale, ca: bresle, corporațiuni, asociații, profesiuni etc. Creștinismul nu acceptă conștiința de clasă ca un mijloc al luptei de clasă.

Ortodoxismul nu pune preț pe elementele economice și istorice, ce diferențiază clasele sociale, întrucât ele sunt trecătoare și relative. Opune acestor elemente: iubirea creștină și dreptatea

---

165. Dr. Nicolau: *Problema educației sexuale în școală.* București 1924.

166. I. Cor. § XII, 13.

167. I. Cor. XII, 4 „Sunt daruri deosebite, dar același Duh. Sunt slujiri deosebite, dar același Domn. Și lucrări deosebite sunt, dar același Dumnezeu care lucrează toate în toți".

168. „Sunt multe mădulare însă un singur trup. Nu poate ochiul să zică mâinii; N'am trebuință de tine, sau iarăș capul picioarelor: N'am trebuință de voi, ci cu mult mai vârtos mădularele trupului socotite a fi mai slabe sunt mai trebuincioase" I Cor. § XII, 20-22.

169. „Și pe unii i-a pus Dumnezeu în Biserică: întâiu apostoli, al doilea prooroci, al treilea învățători, după aceia minuni, apoi darurile tămăduirilor, ajutorările, cârmuirile, felurile limbilor". I. cor. § XII, 28.

ca mijloace de solidaritate socială [170]. El condamnă: violenţa şi teroarea ca arme de luptă a claselor proletare contra celor burgheze. Lupta comunismului este şi antinaturală şi antisocială [171]. Fenomenul social nu poate fi redus numai la cele două clase, pe care le invederează socialismul comunist. Elementele fundamentale în procesul producţiunii sunt: materia, capitalul şi munca. Toate trebue să se menţină în deplină armonie.

Creştinismul ortodox este conservativ în chestiunea claselor sociale [172]. Ignorează motivele exterioare şi materiale de diferenţiere a grupurilor. Păstrează forma, dar schimbă fondul. Aşează la baza acestor grupuri *conştiinţa valorii omului*, ca scop în sine însuş, fondată pe ideia de iubire a aproapelui, de egalitate şi frăţietate creştină. Totuşi, Ortodoxismul a luptat şi făţiş contra desconsiderării omului şi a speculării lui, proclamând din faţa altarului eliberarea sclavilor [173] şi tratamentul uman al lucrătorului [174].

In ce priveşte raportul dintre cele două clase: săraci şi bogaţi, Ortodoxismul urmăreşte apropierea lor prin puterea conştiinţii moral-religioase. Săracul e prilej de mântuire pentru cel bogat, iar bogatul mijloc de susţinere pentru cel sărac, potrivit chemării date lui de Dumnezeu. Amândoi se sprijină reciproc, precum ulmul sprijine viţa de vie spre a da rod din belşug [175].

Sf. Apostol Pavel ca şi Iacob fac chiar o transmutare a noţiunilor de „*bogat*" şi „*sărac*" din domeniul material în domeniul moral-spiritual. „Dumnezeu a ales pe săracii lumii acesteia ca să fie bogaţi în credinţă..." Tim. VI, 1-3.

Pe fondul format din aceste idei şi anume: iubirea aproapelui, egalitatea religioasă şi fraternitatea creştină s'au altoit şi desvoltat ideile democratice care au dus la nivelarea diferenţierilor

170. Ap. Iacob răstoarnă concepţia despre bogat şi sărac şi introduce ca criteriu deosebitor numai *valoarea morală*. „Ascultaţi, iubiţii mei fraţi, au nu a ales Dumnezeu pe săracii lumii acesteia, ca să fie bogaţi în credinţă şi moştenitori ai împărăţiei..." § II, 5.

171. Şerban Ionescu, *Critica materialismului economic* — Ed. II, Buc. 1938.

172. I. Tim. VI, 1-3.

173. Can. 85 Trulan. „Sclavii liberaţi de stăpânii lor să'şi primească această răsplată în faţa a trei martori.

174. Ep. lui Iacov, cap. V, 4.

175. Ep. I Timoteiu, VI, 17—19 «Cei bogaţi să nu se semeţească... să se îmbogăţească în fapte bune agonisindu'şi temelie bună în veacul viitor».

sociale [176]. Creştinismul devine astfel mijlocitorul *conştiinţii unei societăţi universale, a ideei de solidaritate socială şi a valorificării personalităţii umane.* Aceste idei au pătruns apoi şi în legislaţia juridică, economică şi politică formând postamentul *democratic* al vieţii unui stat creştin.

*
* *

Ortodoxismul şi oeconomia [177].

Creştinismul ortodox nefiind un sistem de economie politică, ori un tratat de sociologie sau de justiţie socială n'a atacat în mod direct, făţiş şi imediat problemele social — economice [178]. Creştinismul s'a îndreptat către conştiinţa individului şi nu către orânduirile social-economice [179]. El n'a rămas la punctul de vedere individual, ci l-a depăşit prin interiorizarea spirituală a credinciosului, prin porunca iubirii faţă de aproapele şi prin realizarea

---

176. Aléxis de Tocqueville: *De la Démocratie en Amérique.* 2 vol. Paris, 1888; Idem: Bouglé: *Les idées égalitaires — Étude sociologique* — Paris; Acelaş *La Démocratie devant la science.* Paris, 1923.

177. Dr. Athanasie Mironescu: *Manual de Teologia morală.* Bucureşti, 1895, Sergiu Bulgakoff: *Ortodoxia şi viaţa economică* — Tr. rom. de N. Grosu — Sibiu, 1933; H. Alivisatos: *Die biblische u. historisch-dogmatische Begründung der sozialetischen Aufgabe der Kirche vom ortodoxen Standpunkte,* p. 427 în *Procès-Verbaux du Premier Congrés de Théologie Orthodoxe à Athènes* — 1936; Şerban Ionescu: *Le Christianisme et les problèmes sociaux — économiques* — Impr. Athènes — 1939; Extrait des Actes du I-er Congrès de Théologie orthodoxe — Athènes, 1939; G. St. Paschelf: *L'Eglise et les problèmes sociaux* — în Procès-Verbaux du I-er congrès d'Athènes, 1939; Şerban Ionescu: *Le Problème d'une Sociologie chrèthienne* — XIV-e Congrès International de Sociologie — Bucarest — Roumanie.

178. Sub forma aceasta înfăţişează raportul dintre creştinism şi problemele social-economice profesorii de Teologie ortodoxă: Alivisatos, Paschelf, Bulgakoff, Şerban Ionescu. Vezi: Procès-Verbaux du I Congrès de Th. ortod. d'Athènes 1936.

179. Alivisatos, op. cit., p. 427: „...nicht nach den bestehenden sozialen Einrichtungen, sondern nach dem Gewissen des Einzelnen..."; idem. Şerban Ionescu: „Le Christianisme opère une seule réforme, à savoir: la réforme morale et religieuse du fidèle" p. 436; Bulgakoff: „Economia nu este de cât un rezultat indirect al creştinismului". p. 211, op. cit.; Paschelf interpretând creştinismul mult mai larg în concepţia sa, susţine, că... „Le Christianisme est simultanément individuel et social. Il n'y a la aucune contradiction...".

dreptăţii creştine [180]. Individualul a transformat socialul. Există un tip economic specific ortodox [181]. In ortodoxism, acel *„homo oeconomicus"* este o urmare a acestor postulate morale. In Apus, el stă mai mult pe principiile juridice ale bisericii romano-catolice sau pe raţionalismul şi puritanismul protestantismului ascetic. In Răsărit, din contră, el este fructul iubirii de aproapele, al milei creştine, mai puţin al dreptăţii sociale [182]. Cum însă problema socială este înainte de toate o problemă morală, urmează că soluţionarea ei nu se poate face decât prin afirmarea acelor virtuţi moral-religioase, care formează tot acel *fond de idealism creştin*, cuprins în porunca iubirii faţă de aproapele, în egalitatea tuturor membrilor creştini şi în frăţietatea fiilor aceluiaş părinte ceresc [183]. Afirmarea acestui idealism într'o comunitate creştină schimbă şi structura economicului social [184].

In ortodoxism, nu economicul transformă şi determină ideologiile sociale, ci din contră, idealul moral creştin hotărăşte şi de aceste învelişuri exterioare social-economice. Ele nu au un caracter

180. Alivisatos: ...„der Mensch nur durch eine wirkliche Wiedergeburt an der Neuordnung aller Dinge Anteil haben konnte". p. 427 op. cit., Şerban Ionescu: „Le christianisme a apporté avec soi une transformation profonde de la société, la plus grandieuse des revolutiòn à mesure que progressáit la conscìence morale et religieuse". p. 436, op. cit.; Pascheff: „Jésus-Christ ne décrit pas la structure extérieuce du *milieu*. Il laisse aux aptitude créatrice de l'homme de réaliser des progrès dans ce domaine". p. 443. op. cit.; Bulgakoff face legătura între economic şi creştin prin elementul natural. „Omul este superior naturii, dar în acelaş timp el este o finţă naturală... chemat să cultive grădina lui Dum nezeu în care el trebue să stăpânească... Biserica binecuvintează toate elementele naturii". p. 202, 213.

181. Bulgakoff, op. cit., p. 210.

182. Bulgakoff, op. cit., p. 218; idem. Alivisatos, op. cit. p. 428; vede soluţionarea problemei sociaîe numai pe baza poruncii iubirii de aproapele p. 434. idem. Şerban Ionescu, p. 438; Pascheff, op. cit., p. 446 vede soluţionarea problemelor economice şi sociale prin realizarea ideei de justiţie şi echitate, dar care în fond sunt un reflex al iubirii faţă de aproapele.

183. Alivisatos, op. cit., p. 434 „Die ortodoxe Kirche hat und braucht keine besondere soziale Lehre, sondern nur das einfache Gebot der christlichen Liebe als Fundament für das Leben des Einzelnen wie der Gesamtheit".

184. Şerban Ionescu: „C'est la force de la foi, de l'amour, du sacrifice, de la pitié, de la compassion, de la considération de l'homme comme fils de Dieu, qui ont transformé l'organisation sociale" p. 437.

permanent şi absolut. Imbracă adesea formele timpului şi ale locului şi sunt schimbătoare. Ceia ce rămâne neschimbabil este „*spiritualul*". Formele lui sunt: *personalitatea* şi *libertatea creştină*. Şi în jurul acestor forme trebue să graviteze şi elementele economico-sociale. Ortodoxismul le acceptă, în măsura în care ele pot conlucra la formarea acestei personalităţi libere a muncitorului creştin [185]. Sub acest aspect vom cerceta şi noi factorii economici, care alcătuesc structura vieţii materiale în lumina concepţiei ortodoxe [186].

Rămânând la manifestările poruncilor creştine de egalitate şi iubire a aproapelui, arătăm o înaltă conştiinţă creştină sub unghiul individual. Socotim însă, că nu ne depărtăm de spiritul ortodox, dacă lăsăm să pătrundă acest spirit şi în organizaţia juridico-politico-social-economică a unui stat. Vom căpăta atunci şi o *legislaţie creştină*, care sub imperativul unei *dreptăţi reparative*, va îndrepta multe din nedreptăţile sociale existente, care au ignorat înaltele comandamente ale unei conştiinţe morale-sociale [187]. Şi din acest punct de vedere, o conştinţă creştină are încă un vast câmp de activitate în viaţa organismului social [188].

* * *

Munca este privită în creştinismul ortodox drept un principiu divin. Dumnezeu este activitate. Fiul deasemenea lucrează. Munca a fost pentru om o binecuvântare în starea sa paradisiacă. Adam stăpâneşte, lucrează şi păzeşte grădina Edenului. Dă nume animalelor şi pasărilor cerului. El este activ. După căderea în păcat munca devine neplăcută şi trudnică. Totuş, omul credin-

185. Bulgakoff, op. cit. p. 222 „Nu există de cât o valoare supremă în lumina căreia trebue să judecăm formele economice"; idem: Şerban Ionescu: *Etica materialismului economic*. Buc. 1939.

186. Bulgakoff, op. cit. p. 218 şi urm.

187. Şerban Ionescu: *Le Christianisme et les problemes sociaux-économique*. p. 439. „Les vérités chrétiennes doivent etre promovées un pas de plus, de la vie individuelle à la vie sociale". Idem Pascheff op. cit. p. 446 „L'église a également à sa charge tous les problèmes sociaux dits problèmes maudits, dont la solution est si délicate et pourtant si indispensable". Bulgakoff, op. cit. p. 221 „Este vorba de un nou aspect al creştinismului".

188. Şerban Ionescu în lucrarea citată, a se vedea o schiţă programatică a acestei activităţi juridico-sociale a creştinismului ortodox.

cios vede în ea un imbold dumnezeesc. Dumnezeu răsplăteşte munca şi o binecuvintează.

Din punct de vedere moral, munca este o *virtute* şi trece drept echivalentul însuşirilor noastre fizice şi sufleteşti. Preocupările spirituale capătă întâetate faţă de cele materiale. Indemnul apostolic, că „cine nu munceşte, nici să nu mănânce" devine un criteriu de *valorificare a individului* în societate.

Ortodoxismul condamnă *parazitismul social.* El respinge şi *misticismul negativist* sau pur contemplativ. *Patericul* ne înfăţişează o sumă de istorioare, din care reese, că mulţi călugări şi pustnici au fost întorşi din calea ispitelor prin *muncă* şi *rugăciune.* Fericitul Augustin rezolvă cearta dintre călugării evhiţi şi cei activi, prin aprobarea atitudinii celor din urmă [189]. Există şi în mănăstirile ortodoxe o foarte mare activitate lucrativă [190].

Sf. Vasile cel Mare precizează într'una din scrisorile sale, întitulată: *„Despre perfecţiunea creştină"*, adevăratele însuşiri ale muncii în concepţia ortodoxă. Desprindem următoarele: lipsa de cârteală contra greutăţii apăsătoare a muncii, supunerea faţă de cei mari, simplitatea în lucrurile întrebuinţate pentru nevoile zilnice, condamnarea luxului, conştiinţiozitatea în efectuarea lucrului, stabilitatea în ocupaţiune şi considerarea fiecăruia, ca fiind pus de Dumnezeu în slujba aproapelui său [191].

Sf. Ioan Hrisostom recunoaşte mai departe valoarea morală a muncii în ori şi ce domeniu de activitate. „Nici un meseriaş să nu se ruşineze — cetim în omiliile sale [192] —, ci mai vârtos să cu-

189. *De opera monachorum,* § 25, 33.

190. Can. 16 al sf. Nichifor Mărturisitorul: „...Nu se cuvine ca monahii să facă servicii plugăreşti în postul mare, ca să deslege din această cauză la vin şi untdelemn, pentrucă acestea sunt actele lăcomiei de pântece". Fer. Ieronim vorbeşte de anumite meşteşuguri care pot fi introduse în Mănăstiri, precum: ţesătoria, lucrul pentru încălţăminte, cultura pământului, albinăritul etc. Opreşte meşteşugul armurăriei, care aduce prea mult sgomot în lăuntrul zidurilor mănăstireşti. *Ep. ad Marcum presbyterum;* idem. ep. 125: „Lucrează în fiece clipă ceva, pentru ca diavolul să te găsească întotdeauna ocupat... Împleteşte coşuri de papură... ca mintea să nu se piardă în gânduri rele".

191. Migne. Basilii, *Opera omnia — Epistolae — De Perfectione,* Ep. XXII, P. Gr., Vol. XXXII, Col. 287.

192. Migne. P. G. Vol. 61. Col. 168; idem: Διδαχὴ τῶν δώδεκα Ἀποστόλων § 12, 3. „Creştinii călători să nu fie găzduiţi şi ospătaţi mai mult de 2-3 zile,

prindă ruşinea pe cei ce mănâncă şi nu lucrează nimic... Căci câştigarea pânei prin muncă neîntreruptă este un fel de filosofie. Inimile unor astfel de oameni sunt doar mai curate şi sufletele lor mai tari. Să nu despreţuim pe cei ce trăesc din lucrul mânilor lor, ci mai vârtos să-i fericim".

Creştinismul ortodox înăbuşe deasemenea egoismul, care duce la specularea muncii lucrătorului. Se vorbeşte chiar despre un *minim de existenţă*, care cuprinde deopotrivă pe lucrător şi familia sa. Acest minim este indicat de Însuş Mântuitorul Iisus în parabola „lucrătorilor viei": „Prietene!, nu-ţi fac strâmbătate. Au nu un dinar te-ai tocmit cu mine? Ia-ţi al tău şi mergi. Voesc acestuia de pe urmă să-i dau ca şi ţie. Au nu mi se cade să fac ce vreau cu ale mele? Sau ochiul tău este viclean, pentru că eu sunt bun?" [193].

Munca mai primeşte în ortodoxism şi un aspect *social*. Comunitatea creştină se punea în serviciul şi la dispoziţia insului, astfel ca nimeni să nu sufere. Bunurile prisoselnice se colectau pentru ajutorarea celor săraci. Munca creştină se cimenta prin dragostea faţă de aproapele. „Purtaţi-vă sarcinile unii altora şi astfel veţi îndeplini legea lui Hristos" Gal. VI, 2. „Nimeni să nu caute folosul lui, ci folosul altora"—I Cor. V, 24. „Dacă flămânzeşte vrăjmaşul tău dă-i să mănânce; dacă însetoşează dă-i să bea, căci aceasta făcând cărbuni de foc vei grămădi peste capul lui..." Rom. XII, 20.

Aspectul social al muncii mai reese în evidenţă şi din concepţia ortodoxă despre: *„proprietate"*.

Insuşirile creştine ale muncii, precum: *valoarea ei morală şi religioasă, caracterul obligatoriu al acesteia pentru credincios, aspectul social al muncii şi condamnarea parazitismului* în general au trecut apoi şi în legislaţiile diferitelor ţări ortodoxe.

* * *

Proprietatea individuală este un fapt universal. O găsim, existând sub forma ei individuală de la triburile cele mai înapoiate pân'la cele

---

iar dacă vor să rămână mai mult să li se dea să mănânce, numai dacă vor munci".

193. *Mateiu*, § XX, 13-16.

194. Edward Westermarck: *L'origine et le dévelopement des Ideés Morales.* II Vol. Paris, 1928. Idem: R. Allier: *Psychologie de la Conversion.* 2 Vol. Paris, 1925.

mai înaintate în cultură [194]. Proprietatea este rezultatul muncii noastre proprii. Ea face parte integrantă din însăși ființa noastră. După juriștii romani, proprietatea se poate defini prin acest întreit aspect: *„jus utendi, fruendi et abutendi re sua, quatenus juris ratis patitur"*, adică „dreptul de a se bucura și a dispune de un lucru în mod exclusiv în limitele determinate de lege" [195].

Creștinismul a contribuit la restabilirea dreptului de proprietate individuală pentru toți membrii familiei. Prin ideia de egalitate religioasă, dreptul de proprietate a fost mult influențat pentru o mai dreaptă repartiție a lui, nu numai la membrii familiei, ci și la membrii societății. Sub această influență dispare acea deosebire în dreptul succesoral dintre: *agnati* și *cognati* la Romani [196]. Dreptul bizantin prin *„Ecloga"* și *„Novelele"* lui Leon Înțeleptul poartă o deosebită grijă asupra păstrării bunurilor materiale cu care femeea vine în căsătorie [197]. Principiul creștin a exercitat o influență și asupra pravilelor românești pentru egalizarea copiilor de sex feminin și bărbătesc în dreptul de moștenire. Iar acolo unde legea, prin influențe streine, afirma numai dreptul *masculinității*, obiceiul creștin prin *„frățiile de cruce"* căutau să eludeze această nedreptate juridică [198].

Dreptul canonic recunoaște bisericii autoritatea de a poseda averi. Acest drept este în legătură cu misiunea ei de a realiză și o operă de asistență socială. Aci se găsesc o sumă de dispozițiuni cu privire la o bună administrare a averilor bisericești.

Episcopul este administratorul lor și el nu are de supraveghetor decât pe Dumnezeu [199]. Asistența socială trebuește condusă tot de episcop prin organele sale [200]. Nimic nu se poate înstreina

195. Codul Civil, din 1939, § 469.

196. Paul Barth: *Stoa.* Stuttgart, 1922. S. 139.

197. Vezi în deosebi: *Titlul* II, III și IV; Ibid. *Novelele:* XXXVI, XXXVII, XXXVIII, la Spulber.

198. Lucrarea de față în urmă, p. 191, 192.

199. Can. 38 Ap. «Episcopul să aibă grija tuturor lucrurilor bisericești și să le administreze, Dumnezeu fiindu-i supraveghetor».

200. Can. 41 ap. «...Căci dacă sufletele oamenilor i s'a încredințat, cu atât mai mult pentru avere. Astfel să se administreze sub stăpânirea lui, și să se dea celor ce au trebuință prin presbiteri și diaconi cu toată frica lui Dumnezeu și evlavia». Idem c. 10 și 11 Teofil de Alexandria.

sau cumpăra fără ştirea episcopului [201]. Averea sa personală nu trebueşte confundată cu a bisericii şi nici a bisericii cu averea sa personală [202]. Pentru buna administrare a averilor bisericeşti se instituesc în mod obligatoriu economi [203]. Ei trebuesc impuşi de organele superioare, acolo unde din neglijenţă nu există [204].

Biserica îşi defini mai departe poziţia sa faţă de proprietatea individuală prin combaterea comunismului unui *Carpocrat*, a *Maniheilor*, a *Donatiştilor*, a *Encratiţilor* şi a *Eustaţienilor*, care tăgăduiau necesitatea bunurilor private, susţinând comunismul. Această definire o găsim în canonul 21 al Sinodului de la Gangra, care ne spune: „Nu defăimăm *bogăţia cu dreptate* şi *facerea de bine* şi lăudăm simplicitatea îmbrăcămintelor, cea numai pentru nevoia trupului, iar de către cele moi şi strălucite ne întoarcem".

Ortodoxismul acceptă ideia de *„proprietate"* sau de bogăţie însă, o bogăţie agonisită cu dreptate, acea: „πλοῦτον μετὰ δικαιοσύνης". Această bogăţie formează *capitalul.*

* *
*

Capitalul este şi el recunoscut drept o *valoare morală*, Face parte integrantă din procesul producţiunii, în care intră ca factor constitutiv: materia, munca şi capitalul.

Capitalul propriu zis înseamnă *bunuri.* Bunurile însă sunt de două feluri: bunuri consumabile şi bunuri productive. Cele din urmă dau naştere altor bunuri, ele fiind în continuă devenire şi acestea formează sfera capitalului. Între aceste bunuri citäm:

---

201. Can. 7 şi can 8 al Sinodului din Gangra —340—: «Dacă cineva ar voi să ia sau să dea fără stirea Episcopului... să fie anatema».

202. Can. 24 al Sinodului din Antiohia —341—: «Şi aceste bunuri ale bisericii să fie cunoscute şi de presbiterii şi diaconii care sunt în jurul lui ca să se ştie care sunt ale Bisericii... de cele ale Episcopului, înlăturând confusia». Idem, Can. 25, Sinod Antiohia —341— Can. 34 şi 41, Cartagena 419.

203. Can. 26. al sinodului IV ecumenic —451— «Fiindcă în oarecare biserici.., episcopii întrebuinţează averea bisericii iără iconomi, s'a socotit ca orice biserică cu episcop să aibă şi iconom din clerul său, care să administreze cele bisericeşti...».

204. Can. 11 Sinod VII —782— «...Şi dacă fiecare Mitropolit va pune iconom la biserica sa, bine ar fi, iar de nu, Episcopul Constantinopolului are stăpânire a pune iconom la acea biserică».

maşinile, instrumentele, fabricile, uneltele de muncă, materiile prime, produsele alimentare, produsele industriale, etc. [205].

Ortodoxismul recunoaşte necesitatea şi valoarea capitalului El distinge două feluri de capital: unul *creiator* sau *productiv* şi altul *parazitar* sau *leneş*. Morala ortodoxă afirmă pă cel dintâiu şi condamnă pe cel din urmă. Şi Mântuitorul răsplăteşte pe cel ce a înmulţit talantul şi condamnă pe cel ce l-a îngropat, neproducând nimic.

În Orientul ortodox, unde industria e prea puţin desvoltată, capitalul propriu zis e mai mult de nuanţă agricolă. Nu condamnă nici capitalul industrial sau bancar. Deşi acest capital s'a desvoltat propriu zis în Ăpus, unde există o industrie destul de înaintată, totuş, binefacerile lui nu sunt ignorate nici în Răsărit. Mai ales sub forma sa *social-creiatoare*, capitalul are un vast câmp de realizări în spiritul iubirii şi al justiţiei creştine. El se va feri de a întrona o nouă sclavie a banului strălucitor. Va evita exploatarea nemiloasă a muncii lucrătorului. Teoriei *„plus valorii"* i se va substtui sub unghiul ortodox: *dreptul integral al muncii depuse.* — „Iată, plata lucrătorilor... pe care aţi oprit-o, strigă.,,". Iacov V, 4.

Contra concurenţii nesăbuite şi deşanţate, morala ortodoxă face apel la conştiinţa şi sufletul creştin al marilor capitalişti, care în brutalitatea lor excesivă nu cunosc limite şi strivesc pe micii producători şi industriaşi.

Ea mai condamnă şi acele practici nepermise sub unghiul moral ce au loc în *lumea bancară*, precum: speculaţiunile la bursă, lansările de societăţi şi exploatări cu capitaluri fictive, veniturile parazitare, precum: renta, camăta, plus-valoarea, dividendele, jocurile de noroc, etc. [206].

Tot asemeni în *lumea industrială* se înfierează formarea: monopolurilor, a trusturilor sau a societăţilor afiliate nu pentru o mai intensă exploatare, ci pentru menţinerea ridicării preţurilor. Morala cere socializarea capitalurilor, participarea proporţionată a muncitorilor la beneficiile nete, salarii juste, asistenţă socială, etc.

Anomalii condamnabile se găsesc şi în *lumea agricolă*. Acumu-

205. Roscher, *System der Volkswirtschaftslehre*, Leipzig. 1892 — *das Kapital.*
206. Prof. Dr. N. N. Stoika: *Spre dirijarea Bursei naţionale de valori* p. 6 Bucureşti 1941.

lările de mari bunuri rurale în mâinile unei minorități cu ignorarea celor mulți și sărmani, sau lipsa unei juste valorificări a produselor agricole comparativ cu cele industriale sau tehnice, ori problema socializării subsolului, etc., sunt nu mai puțin urmărite și apreciate și de morala creștină.

Tot asemeni în *lumea negustorească:* câștigurile ilicite în timpurile de criză economică, reclamele deșanțate, inducerea cumpărătorilor în eroare, lipsa *cinstei negustorești* în general, care aduce după sine o atât de rapidă îmbogățire, aruncând desfrâul și luxul în clasele burgheze.

Morata creștină are rezervele sale față de colaborările la asemenea capitaluri, care ignorează complect sănătatea vieții publice și favorizează parazitismul și lâncezeala forțelor individuale. Pravilele noastre se ridică contra acestor paraziți sociali și nu acceptă fără oarecare critică, chiar bunurile testamentare. mai ales pentru moștenitorii de sex bărbătesc.

In senz creștin, prin urmare, capitalul va avea să îmbrace *o formă cât mai socială,* susținut pe principiile morale de iubire a aproapelui și de dreptate socială.

* * *

Camăta sau *uzura* formează una din sursele principale ale creșterii nesăbuite a capitalului, contra căreia, ortodoxismul de la început a luat o atitudine fermă de combatere a ei. Nu numai camăta, dar și dobânda este incompatibilă cu conștiința creștină.

Vechiul Testament condamnă deopotrivă și camăta și dobânda ce se lua de la cel sărac „al poporului" [207]. O îngădue însă față de cel strein [208].

Noul Testamcnt merge ceva mai departe și o oprește expres din rândurile creștinilor. Ea nu cadrează cu poruncile morale despre iubirea aproapelui și dreptatea creștină [209]. Biserica orto-

207. Ex. 22, 24 „De vei da bani cu împrumut poporului meu, adică săracului, care stă lângă tine, să nu te porți cu el ca cu un cămătar și să nu-i pui nici o dobândă". Idem. Ps. 15, 5; idem.: Deuter. XXIII, 19, idem; Levit. 25, 36, 37.

208. Deut. XXIII, 21 „Celui strein să-i iei camătă, dar fratelui tău să nu-i iei".

209. Mat V, 42 „Celui care cere dela tine dă-i și dela cel ce voește să

doxă şi-a însuşit acest punct de vedere şi l-a fixat şi în mod juridic. Astfel can. 17 al Sinod. I ecumenic spune: „De oarece mulţi dintre clerici, urmărind lăcomia după averi şi după câştigul urât, au uitat Scriptura Sfântă, care zice: argintul său nu l-a dat cu camătă — Ps. 14, 5 — şi împrumutând pretind dobândă, sfântul şi marele Sinod a hotărât, că dacă se va găsi cineva după această hotărâre, că ia dobândă după împrumut sau altfel practică aceste lucrări sau cere înapoi odată şi jumătate [210], să se caterisească şi să fie afară de canon" [211].

Şi părinţii bisericeşti s'au menţinut pe aceiaşi linie, condamnând în mod unanim şi camăta şi dobânda, susţinând însă drept adaos: dobânda faptelor bune, ce o vom primi dela Dumnezeu [212].

Impăraţii bizantini începând cu Constantin cel Mare, Justinian, Teodosie etc., încuviinţează dobânda [213]. O atitudine categorică contra ei o ia împăratul Leon Înţeleptul în *Neareaua* sa, căutând să pună de acord legile omeneşti cu cele dumnezeeşti. „Deşi împăraţii cei mai înainte de noi au legiferat dobânda pentru împietrirea inimii, noi însă am judecat cu dreptul să lipsească definitiv o faptă ca aceasta din viaţa creştinilor, oprită de dumnezeeştile legi. Pentru aceasta, blândeţea noastră, porunceşte să n'aibă voe cineva a lua dobândă nici într'o pricină, ca nu cumva păzind legea omenească să călcăm legea dumnezeiască. Deci oricâtă dobândă ar lua un împrumutător, să se socotească în capetele datoriei" — C. III-a Titl. VII.

Dispoziţiunea aceasta este remarcată şi în unele din pravilile

---

se împrumute de la tine, nu întoarce faţa ta". Idem: Luca VI, 25 „Daţi cu împrumut nimic nădăjduind".

210. Canonul se referă la obiceiul roman, cunoscut sub numirea de: *usura centessima* = 1% şi *Sesquialter* = 1½ P. împrumut.

211. Idem: Can. 44 ap., Can. 4 Laod., Can. 14 al Sf. Vasilie cel Mare, Can. VI Gr. de Nissa, Can. 20 Cartag., Can. 10 Sinod. VI ec., Can. V Sinod. Cartag. „Este oprită dobânda la laici, deci cu atât mai mult între clerici".

212. Astfel: Eusebiu, Clement Alex., Tertulian, Ciprian, Lactanţiu, Ambroziu, Atanasie cel Mare, Vasilie cel Mare, Grigorie de Nazianz, Hrisostom etc. Gr. de Nissa spre ex. „aseamănă dobânda cu furtul, tâlhăria şi spargerea de morminte. *Moralia*. Idem: *Nomocanul lui Fotie*, Tit IX § 28. (Dobânda).

213. Iustinian. C. V, T. III § 9 etc.

noastre pământeşti. Astfel *Pravilniceasca condică a lui Ipsilant* observă: „Măcar că dobânda este de tot oprită, dar pentru lesnirea neguţătoriei şi a trebuinţii oamenilor să aibă a se urma la pungă câte Tl. cincizeci" [214].

Atitudinea creştinismului şi a bisericii este deosebit de consecventă şi categorică faţă de această problemă [215].

O dificultate s'ar părea, că există în parabola talanţilor, unde Mântuitorul vorbeşte de fructificarea banilor, când zice: „Deci trebuia să fi pus banii mei la schimbători, iar venind eu, aş fi luat ce este al meu cu dobândă". Mat. XXV, 27.

Antinomia dispare însă, de îndată ce ne gândim la faptul, că aci era vorba de negustorie, de schimb, de capital spre producţie. Admiţând sub unghiul moral: capitalul productiv, admitem şi profitul legal, conform legilor capitalului pentru susţinerea lui. Chiar şi pravila observă: „dar pentru lesnirea neguţătoriei", se încuviinţează dobânda. Nu putem, deci, lipsi capitalul angrenat în ruajul legilor bancare de o dobândă legală; dar: ajutorul, binefacerea, împrumutul, care pleacă de la creştin la creştin, motivat de o nevoie momentană, ar păta o conştiinţă morală, vrând să profite de pe urma unei asemenea îndatoriri, pornită totuşi din iubirea faţă de aproapele. Legiferările bisericii ne arată, că abuzuri s'au făcut în cursul vremii, şi se mai pot face. Ea a stabilit însă sancţiuni. Dar în raporturile dintre credincioşi, practica „profitului" apare în lumina evangheliei cu totul anti-creştină.

Statul şi biserica în concepţia ortodoxă şi cu referire la ideologia totalitară a statului [216].

1. Creştinismul stabileşte, pentru prima oară, deosebirea dintre cele două puteri din sânul unei naţiuni şi anume: puterea

214. Legiuirea Caragea prevede la Cap. X o dobândă legală de $^1/_{10}$ într'un an, iar pentru datoriile poliţilor ce nu se plătesc la timp o dobândă îndoită. Această ultimă dobândă a fost desfiinţată prin o circulară a Departamentului Dreptăţii din anul 1852. Se desfiinţează însă dobânda la dobândă; când însă se socoteşte la capete, ea urmează a se plăti până la achitarea sumei. Dacă dobânzile au ajuns capetele nu se mai plăteşte. Legea aminteşte şi de bani cu împrumut fără dobânda § 6.

215. E o eroare cred, când prof. Spânu afirmă în lucrarea sa. „*Suferinţele lui Hristos*.", p. 96, că oprirea absolută a dobânzii nu se găseşte nicăeri nici în sf. Scriptură.

216. Dr. Nicolae Popovici: *Manual de drept bisericesc ortodox oriental.* Vol. I, p. I şi II Arad, 1925; Dr. Athannsie Mironescu: *Manual de Teologia*

politică şi puterea religioasă. Păgânismul unia aceste puteri în persoana unui şef suprem, a unui „imperator", care era în acelaş timp şi un „pontifex maximus". Prin creştinism se separă: „divinul" de „uman", „eternul" de „temporal", „spiritualul" de „material", „universalul" de „individual". Cele dintăi valori sunt întrupate în organismul bisericii, cele din urmă în organismul statului.

Deosebirea dintre cele două puteri nu înseamnă separaţia dintre ele şi nici lupta sau antagonismul uneia faţă de cealaltă. In esenţa lor aceste valori nu se exclud, ci se atrag. Creştinismul afirmă origina divină atât a bisericii, cât şi a autorităţii statului. Ele pot să coexiste, să conlucre, să colaboreze, îndreptându'şi activitatea asupra aceluiaş obiectiv: *omul*, sub dublul lui aspect de existenţă, ca cetăţean al statului şi credincios al bisericii. Dualitatea de puteri conlucrătoare se mlădiază către un singur scop: *formarea personalităţii umane* aşa de necesară atât statului cât şi bisericii.

2. Raportul dintre stat şi biserică s'a desfăşurat sub diferite forme sau sisteme: Sistemul teocratic — protestas directa sau indirecta in temporalibus —, sistemul regalist — cuius regio illius religio —, sistemul separatist — libertas ecclesiae et conscientiae

---

morală. Bucureşti, 1895, p. 729 şi urm.; Serg. Bulgakoff *Ortodoxia — Ortodoxia şi Statul* — Tr. rom. de N. Grosu. Sibiu, 1933; S. Mehedinţi — Soveja: *Creştinismul românesc* — Bucureşti, 1941; N. Alexejev: *Gesellschaft, Staat und Kirche* în lucrarea: *Totaler Staat und christliche Freiheit*. Genf, 1937; H. Alivisatos: *Kirche Staat und Volk vom ortodoxen Standpunkte aus* în — *Procès — Verbaux du premier congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes* = Athènes. Impr. „Pyrsos"— 1939. p. 370; St. Zankow: *Kirche, Staat und Mensch* — Russisch — ortodoxe Studien — Genf. 1937; Kartaschov: *die Kirche und der Staat* în *„Kirche, Staat und Mensch*, Genf, 1937; Michel Zyzykine: *L' Eglise ortodoxe et le Droit international* în *„Procès-Verb. du premier Congrès de Th. Ort. à Athènes* — 1936; Şerban Ionescu: *Statul şi biserica în concepţia ortodoxă şi cu referire la ideologia totalitară a Statului* — Comunicare la congresul pentru *„Creştinismul practic"* ţinut la Oxford în 1937. Vezi lucrarea: *In afară de catedră*, p. 202. Bucureşti, 1938; N. Gr. Popescu-Prahova: *Raporturile dintre Stat şi Biserică*, Chişinău, 1936; J. Fedotoff: *Die Kirche und der Staat*; Vyscheslavzew: *der religiöse Sinn der Macht;* St. Zankow: *Kirche und Nation im ortodoxen Osten*. Aceste ultime trei studii se găsesc în volumul: *Die Kirche und das Staatsproblem in der Gegenwart*, editat de: *Forschungsabt. des oekum. Rates für Praktisches Christentum*. Genf. 1935.

— şi sistemul uniunii celor două puteri prin încheerea unui concordat sau a colaborării armonice prin delimitarea activităţilor fiecărei puteri în parte.

3. Din causa acestor deosebiri de înţelegere a legăturilor dintre cele două puteri: statul şi biserica a urmat şi o deosebită interpretare a ideei de libertate pentru diferitele biserici creştine. Intr'o concepţie bisericească supraordonată statului şi universalistă, ideia de libertate are un caracter de absoluitate şi de transcendenţă. Ea s'a răsfrânt exagerat în persoana celor ce au reprezentat această idee şi a dus la perturbări în viaţa politico-socială. Intr'o stare de subordonare a bisericii faţă de stat, libertatea este urmarea unui determinism sau a unui predestinaţianism, care aduce după sine anihilarea de fapt a libertăţii. Intr'o concepţie de separatism sau exclusivism între cele două puteri, libertatea duce către anarhism sau către negativism, iar într'o societate de egală fiinţare a statului şi a bisericii, găsim o libertate factică şi lucrativă, care evitând exagerările, afirmă o voinţă de conlucrare a celor două puteri prin iubire şi dreptate, realizând astfel frumoase progrese sociale şi morale.

5. In ortodoxism, libertatea bisericii faţă de statul creştin nu trebueşte înţeleasă în mod absolut. Biserica ortodoxă s'a condus de principiul, că în chestiunile în care canoanele nu iau nici o dispoziţiune, biserica va avea să se conformeze legilor civile. Şi conformarea s'a cerut întru cât, legile împăraţilor creştini erau pătrunse de spiritul canoanelor bisericeşti, iar împăraţii bizantini recunoscură legilor bisericii aceiaşi putere obligatorie ca şi legilor statului. Pe de altă parte, statul recunoscând valabilitatea legilor bisericeşti, nu a căutat a legifera în colisiune cu interesele bisericii, ci în spiritul dreptului bisericesc.

6. Biserica este un organism social, care fiinţează pe baza unităţii spirituale a Mântuitorului şi a harului dumnezeesc. Principiul primordial, care menţine coheziunea membrilor acestui corp social este iubirea. In societatea primară a creştinismului s'a ignorat principiul dreptului. S'a afirmat însă dreptatea prin iubire. Ea împlineşte suficient lipsurile, antagonismele şi conflictele ce s'ar putea ivi. Forţa iubirii se poate substitui cu prisosinţă dreptului. In organismele sociale complicate de mai târziu nu prin

necesitate, ci mai mult prin „viclenia raţiunii", iubirea s'a arătat neîndestulătoare. Dreptul a complectat-o, fără însă a rămâne unicul principiu social hotărâtor pentru existenţa unei societăţi şi a se substitui astfel — cum urmăresc acest lucru unele şcoli sociologice — sentimentului de dragoste sau frăţietate creştină. Nici un conflict însă nu e soluţionat definitiv prin puterea dreptului. Orice neînţelegere, care are la bază o pasiune sau un afect de ură ori de răsbunare, nu se stinge în mod radical, decât printr'un afect contrariu, adică prin iubire şi împăcare. Ea nu mai lasă în suflete nici o umbră de răutate. Iată, de ce dreptatea prin iubirea creştină este superioară, absolută şi definitivă faţă de dreptatea umană, care, oricât de sinceră şi conştiincioasă ar fi, lasă urme de suspiciune în sufletul celor împricinaţi.

Biserica este o reuniune de suflete plămădite în dragoste şi în dreptatea ce decurge din această iubire, deci mai puţin din dreptatea umană bazată pe raţiune, care nu rezolvă nimic definitiv, ci amână, sau învenineză soluţionarea unui conflict.

7. Ocrotirea religiunii şi a bisericii din partea statului creştin se impune în mod deosebit, mai ales faţă de religiunea dominantă, faţă de religiunea majorităţii. Statul având o origine dumnezeiască — aşa cum o afirmă biserica creştină —, autoritatea statului nu poate rămâne indiferentă faţă de această religiune. Apărarea şi protecţia ei este o datorie în concepţia ortodoxă, poate cea dintâiu şi cea mai mare pentru suveranul unei naţiuni. Prin tradiţie. El însuşi botezându-se în religia creştină, devine fiu al bisericii ortodoxe, datorându-i astfel: supunere, respect şi iubire. Colaborarea armonică dintre stat şi biserică nu poate fi decât spre folosul şi binele societăţii. Statul se integrează ca mijloc pentru realizarea „împărăţiei lui Dumnezeu" pe pământ. Chestiunea e mai complicată într'un stat policonfesional. Conlucrarea dintre cele două puteri nu anihilează şi unele deosebiri de vederi ce pot surveni în timp. Biserica are o misiune moralizatoare, pacifică şi de înfăptuire a unei justiţii reparative, care poate depăşi vederile statului şi duce la unele colisiuni sau conflicte între cele două puteri. Care va fi atitudinea practică a creştinului faţă de autoritatea unui stat cu vederi anticreştine, care este în acelaş timp şi cetăţean al statului?

8. Sf. Scriptură ne hotărăşte a da prioritate legilor dumnezeeşti înaintea celor omeneşti. Ea cere chiar sacrificiul vieţii pentru afirmarea adevărului — Luca XII, 4. Moartea nu înspăimântă pe credincios. Pentru suflet, jertfirea nu este decât o eliberare — Fapt. Ap. IV, 19.

Din punct de vedere practic, va putea recomanda biserica: rezistenţa pasivă — adică credincioşii nu se vor lăsa obligaţi de către o lege anticreştină decât sub teroarea forţii, sau vor trece chiar la o rezistenţă activă, adică de răsturnare a guvernării tiranice, care calcă în picioare legile dumnezeieşti, pentru întronarea unei alte guvernări?!

După doctrina romano-catolică fixată de către Toma din Aquino se face deosebire între guvernarea abusivă şi nedreaptă, dobândită prin tiranie şi care nu vine de la Dumnezeu şi o guvernare dreaptă, morală şi binefăcătoare, ce vine dela Dumnezeu. Faţă de cea dintâiu se cere nu numai o rezistenţă pasivă, ci şi o rezistenţă agresivă, cu rezerva, ca nu cumva remediul să nu fie mai rău de cât răul a cărei înlăturare se urmăreşte. Prudenţa Aquinatului este depăşită în timpurile mai noui de o atitudine categorică, pe care Papa Leon al XIII o cere în scrisorile sale apostolice... „atunci când fiind sub ameninţarea unei guvernări, care ţine ţara sub apăsarea unei violenţe nedrepte sau lipseşte biserica de libertatea ei legitimă, este permis a se căuta o altă organizare politică, sub care să fie posibil să lucrezi în libertate. (vezi enciclica: *Libertas Praestantissimum)* [217].

9. Contra acestei atitudini se opune spiritul doctrinei creştinismului primitiv, care repudiază: violenţa şi rezistenţa agresivă. In V. Testament se recomandă în toate împrejurările: supunere, linişte şi pace, indiferent, dacă regii sunt tirani, idolatri sau străini; iar N. Testament, după ce face distincţiunea între împărăţia Cezarului şi cea a lui Dumnezeu, îndeamnă la supunere şi răbdare. Supunere faţă de orice autoritate, fiindcă orice stăpânire este de la Dumnezeu. Aceiaşi recomandare se dă şi sclavilor de a se supune nu numai stăpânilor celor buni, dar şi celor răi, căci a-

217. N. Popescu — Prahova, op. cit. p. 215.

ceasta este lucru bineplăcut lui Dumnezeu, a suferi pe nedrept pentru El — I. Petru, II, 18—23. Nici creştinii din primele veacuri n'au reacţionat violent contra împăraţilor necreştini şi persecutori, deşi aveau de partea lor mulţimea de credincioşi şi de soldaţi. Punctul esenţial creştin era suferinţa şi nu revolta, rugăciunea şi nu violenţa, lacrimile şi nu rebeliunea. Chiar şi contra necredincioşilor şi a ereticilor, biserica nu a reacţionat decât pe cale spirituală şi prin convingere. Represiunea şi sancţiunea a urmat din partea împăraţilor pentru motive de stat. Şi excomunicarea pronunţată de biserică nu privia decât sufletul. Ea înceta în momentul căinţii şi al retractării.

În starea actuală, biserica va protesta desigur fără încetare împotriva nedreptăţilor şi a încălcărilor legii morale pentru a realiza acea justiţie imanentă, care face parte din însăşi fiinţa bisericii. Într'un stat creştin, protestul acesta va fi făcut şi pe cale legală, adică prin parlamentul ţării, mai ales, că bisericii i se dă posibilitatea de a'şi spune punctul ei de vedere la alcătuirea legilor şi unde o datorie de conştiinţă îi impune această atitudine. Iar acolo, unde nu i se dă această posibilitate, ea şi-o poate afirma prin viu graiu în predică şi prin scris până la complecta convingere, sprijinindu-se astfel pe o opinie publică bine informată pentru susţinerea unei cauze drepte. Mulţumindu-se cu conştiinţa, că şi-a împlinit datoria, ea va suporta cu răbdare legea, care violează dreptatea eternă, atât cât durează starea anormală în stat. — Vezi şi Milaş — dreptul canonic — p. 572.

* * *

10. În România statul şi biserica au fost cele două aşezăminte, care au colaborat în trecut la închegarea şi desvoltarea istorică a neamului românesc. Organizării politice i-a urmat şi organizarea bisericească. Biserica şi statul formau o unitate desăvârşită după felul existent în tradiţia bizantină. În unitatea lor, cele două puteri nu se anihilau, ci îşi păstrau fiecare autonomia şi independenţa lor. Statul exercita acel: „jus supremae inspectionis" faţă de biserică, dar nu apărea ca un drept absolut, ci limitat. Mitropolitul ţării avea dreptul a confirma sau corecta în faţa divanului o sentinţă domnească abusivă sau nedreaptă în chestiuni

bisericești; iar Domnul se supunea hotărârii Mitropolitului din evlavie creștinească.

În schimb însă și Domnii mustrau pe mitropoliți și episcopi când nu'și făceau datoria și aveau dreptul a-i pedepsi în virtutea acelui „jus adventitiae", a dreptului de protecțiune din partea statului.

Statul și biserica colaborau împreună, se controlau și se îndrumau reciproc în exercitarea drepturilor lor. Statul a acordat însă bisericii române în trecutul ei multe și mari drepturi chiar și în viața politică a țării. Mitropolitul și episcopii erau membri de drept în „Divanul" sau „Sfatul domnesc", unde aveau egalitatea de vot cu marii boeri. Mitropolitul era președintele de drept al divanului și tot El cu ceilalți boeri formau „locotenența domnească" în caz de vacantare a tronului. Mitropolitul era chiar consultat la punerea noilor dajdii pe popor și opunea un „veto", când se făceau abuzuri. Mai avea și alte drepturi judiciare de natură curat civilă, precum: validarea căsătoriilor, pronunțarea divorțurilor, obținerea de la domnitor a grațierii celui condamnat la moarte și țineau sub protectoratul bisericii breslele de meseriași, ce trebuiau să întrețină o bolniță sau un spital și alte așezăminte de caritate publică. Ele mai erau în acelaș timp și păstrătoare a credinții prin exclusivismul lor față de eterodoxi. Dreptul acestor prerogative în sfera puterii lumești îl forma „paterita" sau „cârja pastorală", pe care episcopii și mitropoliții o primiau la instalare din mâna domnitorului. Când un episcop demisiona, depunea mai întâiu omoforul pe sf. Pristol, întrucât luase darul dela Dumnezeu, iar cârja o încredința domnitorului, de la care o și primise.

11. Dela începutul sec. XIX autonomia și armonia dintre stat și biserică începură a fi tulburate prin lovituri neașteptate din partea puterii statului, smulgându-i rând pe rând: averile, autonomia, vechile ei drepturi, autoritatea și prestigiul de până atunci. — Vezi: Iorga: Ist. Bis. Rom. II, p. 277—.

Ea se refăcu abia prin noua lege de organizare din anul 1872 votată de parlamentul țării și sancționantă de Regele Carol I, lege după care raporturile dintre stat și biserică s'au mai îmbunătățit. Totuș, puterea politică s'a infiltrat în multe chestiuni de ordin curat bisericesc.

12. În prezent, statul român a devenit un stat poli-confesional. Structura dată raportului dintre stat şi biserică este cu totul alta, decât cea dinainte de războiul mondial. Acest raport este precizat de art. 22 din Constituţia ţării, datând din anul 1923. Legi speciale cu caracter bisericesc vin să desvolte şi să precizeze în amănunte acest raport, cum este „legea pentru organizarea bisericii ortodoxe române", cea a „statutului" din 6 Maiu, 1925 şi „legea pentru regimul general al cultelor" din 22 Aprilie, 1928, modificată prin legea din 3 August, 1929, care reglementează sfera de acţiune a cultelor minoritare faţă de stat.

13. Biserica este compusă din două categorii de membri şi anume: din clerici şi laici. Organismul bisericii şi organismul statului se întâlnesc într'un factor comun: *poporul.* Clerul formează: biserica învăţătoare, iar poporul: biserica ascultătoare. Autoritatea hotărîtoare în biserică o deţine episcopul prin comuniune harică dela puterea dumnezeiască dată acestuia de Domnul nostru Iisus Hristos. Dar împreună cu clerul conlucră şi poporul la activitatea bisericii. Încă din timpurile primare creştine, laicii au participat la exercitarea puterii bisericeşti, fără consimţământul căruia (sine consensu plebis) nimic nu se hotăra în biserică. Această colaborare n'a fost de supraordonare sau de coordonare cu puterea „clirosului", ci de subordonare, adică de consultare.

Participarea laicilor la treburile bisericeşti se menţine şi în prezent, dar numărul trebueşte fixat în limitele organizării juridice a bisericii. Democratismul în biserică duce către laicizarea structurii bisericeşti, iar aristocratismul duce către clericalism. Forma intermediară dintre ele, prin o conlucrare armonică, duce la întărirea bisericii poporului, care colaborează fără a anihila puterea episcopului în jurisdicţia sa. Biserica va căuta a'şi însuşi din revendicările maselor, întrucât aceste revendicări corespund principiilor de reformă socială în spiritul idealismului creştin de iubire şi dreptate socială.

Un reformism social pe bază de principii creştine, poate forma un punct de program pentru activitatea socială a bisericii pe cale paşnică, nu însă prin teroare, violenţă sau anarhie.

14. Biserica fiind mai departe vestitoarea „voinţii divine" pe pământ, din raportul de bună armonie cu statul rezultă şi pu-

tinţa unei creştinizări sau spiritualizări a societăţii omeneşti. O conlucrare ideală găsim şi în trecutul bisericii şi statului românesc.

O redau în câteva trăsături generale spre a stabili deosebirea de starea prezentă, în care statul deplin încrezător în puterile sale, se amestecă în multe din drepturile bisericii, creiindu-i o stare de inferioritate în lupta comună pentru moralizarea socială.

Principiile care stau la baza acelor legiuiri sunt: garantarea libertăţii şi a protecţiei din partea statului pentru toate cultele, întrucât nu ating ordinea publică şi bunele moravuri. Se interzice constituirea de organisme politice pe bază confesională, după cum deosebirile de confesiuni nu pot împiedica exercitarea liberă a drepturilor politice şi civile. Suveranitatea statului nu îngădue amestecul unei puteri streine în domeniul spiritualităţii bisericeşti de pe teritoriul românesc. O excepţie se face pentru cultul romano-catolic, care a încheiat cu statul un concordat la data de 10 Maiu, 1927 şi promulgat în ziua de 12 Iulie, 1929.

Statul român având un caracter policonfesional, cultul ortodox a pierdut calitatea de „biserică dominantă". Astăzi denumirea" este păstrată în senz de „biserică a majorităţii poporului român şi în virtutea conlucrării ei din trecut la formarea şi desvoltarea statului românesc. Din acest atribut, nu mai decurge acum nici un drept în plus faţă de celelalte culte minoritare. Nu mai există culte privilegiate şi culte tolerate. Sistemul aplicat în prezent tuturor cultelor este sistemul „uniunii" celor două puteri şi sistemul „separaţiunii" dintre ele.

Principiile clasice de odinioară care stăteau la baza raportului dintre stat şi biserică, cum erau: principiul libertăţii, principiul autonomiei şi principiul bisericii dominante în stat au rămas mai mult nişte etichete ale unui trecut bisericesc plin de prestigiu şi de colaborare sinceră între stat şi biserică. Principiul libertăţii este diminuat acum prin corectivul său: controlul statului, care nu se mărgineşte numai în chestiunile de ordin financiar, ci trece şi în cel spiritual; mai departe: principiul autonomiei este anihilat de principiul subvenţionării bisericii de către stat, iar principiul „bisericii dominante în stat" de principiul „partăţii", adică de principiul egalei protecţiunii a cultelor religioase. Statul român devenind un stat policonfesional şi structura dintre stat şi

biserică este acum esenţial diferită de cea anterioară legilor actuale.

Nu anticipăm, desigur, o declanşare rapidă a separaţiunii acestor două puteri, fiindcă marile partide politice au fost şi sunt conştiente de rolul important pe care biserica l-a avut în trecut la consolidarea statului românesc şi nici în viitor existenţa acestui popor nu se va putea menţine fără această colaborare sinceră din partea bisericii ortodoxe.

16. Biserica creştină asigură prin ecumenicitatea şi unitatea ei fiinţială o mare forţă socială, care depăşind graniţile statelor naţionale, menţine o identitate de credinţă, de tradiţiune şi de activitate. Prin ecumenismul ei, biserica se loveşte de forţa altor curente şi ideologii, care îmbracă şi ele un caracter internaţional şi dispun de o puternică masă socială. Naţionalismul, comunismul, rassismul, cosmopolitismul şi internaţionalismul sunt curente, ce cuceresc tot mai mult viaţa popoarelor după războiu. Naţionalismul reprezintă o valoare necesară şi naturală în desvoltarea individualităţii popoarelor. Unitatea regăsindu-se în multilateralitatea de valori naţionale. Biserica deşi reprezintă o valoare de ecumenicitate şi universalitate, ea va avea să favorizeze desvoltarea naţională a statelor, care se vor integra prin fondul lor individual, cultural, tradiţional şi etnic în rândul valorilor cultural-universale. Tăgăduieşte cosmopolitismului, ca şi şovinismului naţional orice valoare socială. Consideră internaţionalismul comunist drept un pericol pentru formarea valorilor sufleteşti, întrucât le consideră pe acestea ca o derivare din cele materiale, ceia ce este complect falş şi dăunător pentru formarea personalităţii umane. Biserica va avea să se documenteze ştiinţific contra erorilor materialiste, care şi sub forma lor economică s'au dovedit falşe şi irealizabile, întrucât comunismul s'a văzut nevoit a introduce rând pe rând în sistemul său principiile contra cărora luptase şi anume: capitalismul, proprietatea individuală sub forma kolhozurilor, valorificarea muncii individuale după calitatea ei ş. a. m. d. Lupta pentru afirmarea rassismului nu cade în spiritul vederilor creştinismului. Pentru creştinism nu există nici Iudeu, nici Elin. Doar în creştinism este vorba de opera mântuirii neamului omenesc şi de idealismul principiilor sale, care nu cunoaşte nici o contingenţă de loc, timp, clasă socială sau rasă umană. Rassismul ca realitate

istorică este încă o problemă discutabilă. O unitate de vederi în marea diversitate de popoare se poate realiza numai prin mijlocirea unității conștiinței religioase și morale. In această spiritualizare a omenirii și a ridicării ei la adevărata conștiință de Dumnezeu pentru fericirea pământească și cerească stă scopul bisericii mai presus de cel al statului. Și în măsura în care statele se încadrează în această ideologie, ele simt nevoia creștinismului și dorința sinceră de o colaborare cu biserica.

Un stat format într'o asemenea ideologie poate fi denumit, *un stat creștin.*

Statul creștin este prin excelență un *stat pacifist.* El știe să'și tempereze egoismul său și nu urmărește scopuri imperialiste. El respinge despotismul de nuanță demagogică sau totalitaristă.

Totalitarismul stăpânește astăzi în deosebi structura unora din statele Europei. Concepția statului totalitarist este: *ideocratia*, adică dictatura pusă în serviciul unei anumite ideologii. Ea mlădie orice ideologie către un anumit scop pus în serviciul statului. Se înțelege, că o împerechere prietenoasă nu poate exista între ideocrația unui stat totalitarist și concepția creștină. Un asemenea stat nu va avea decât două atitudini consecvente față de creștinism. Ori o desfacere totală de dogma și morala creștină, ori o siluire a doctrinei creștine, spre a fi pusă la dispoziția statului. Ideocrația contimporană aduce cu sine întronarea unui *neo-păgânism sau a unui nou creștinism* mutilat, adaptat, refăcut după anumite ideologii: șoviniste, rasisste sau pannaționaliste ale unui stat în plin expansionism politic.

Lipsa unor orientări creștine, îmbrățișate de toată creștinătatea mărește și mai mult acest haos social. El se mai accentuiază și prin faptul, că biserica și-a perdut influența sa pe lângă masele populare. Pentru a ieși din acest impas, biserica trebue să'și asigure mulțimile prin îmbrățișarea unei ideologii sociale în spirit creștin. Ea va trebui să se pună în serviciul valorilor spirituale, cum sunt cele: culturale, sociale, morale, politice și economice. Biserica va contribui astfel la formarea personalității omenești, și la ridicarea nivelului moral al societății noastre. Problema ei imediată este: *renașterea morală și cultural-religioasă a vieții cetățenești pe baza ideilor de iubire și dreptate socială.*

In statele *ideocratice* sau *totalitariste*, unde creştinismul este persecutat, situaţia se simplifică. Creştinătatea pare să fie chemată la noui sacrificii martirice pentru spălarea păcatelor din trecut şi a unei noui *renaşteri creştine*. Rezistenţa pasivă a bisericii se transformă astfel într'o rezistenţă tacită, positivă care nu se poate să nu fie încununată de succes. O solidarizare cu statul totalitar devine astfel fatală creştinismului. E mai preferabilă o totală desfacere din mrejele etatismului spre a se putea bizui pe forţele ei proprii, de cât, să se pună în serviciul unei demagogii anticreştine şi antisociale. Intr'un stat totalitarist cele două puteri se găsesc într'o perpetuuă antinomie ce există între puterea lumească şi răbdarea sau renunţarea creştină. Se spune, că potrivit unui vechiu obiceiu, Ţarii moscoviţi înainte de moarte depuneau hlamida împărătească şi îmbrăcau comănacul călugăresc, renunţând astfel pentru iubirea faţă de Hristos la puterea trecătoare. „Puterea" ascunde în sine ceva diabolic, dar şi ceva divin. Antinomia puterii e însăşi antinomia dintre principiul binelui şi al răului. Această tragedie a existenţii nu poate fi înfrântă decât prin elementul *spiritualităţii*. Din moment ce statul se integrează creaţiunilor spirituale, din acel moment se stabileşte o identitate de acţiune şi de gândire în voinţa naţiunii. Bunurile spirituale nu se elimină între ele prin simultaneitatea lor spaţială sau temporală. Ele pot coexista în acelaş timp. Impărăţia lui Dumnezeu este de ordin *axiologic*. Acestea nu sunt supuse contingenţelor de timp şi de loc. Ele sunt veşnice. Creştinismul trebue să pătrundă în întunerecul statelor şi să lumineze viaţa, cum luminează o rază întunerecul unei camere. Puterea trebuie deci pătrunsă de lumina *dreptului*, a *adevărului* şi a *iubirii*. Ea nu mai devine arbitrară, ci este pusă în slujba înaltelor creaţii spirituale. Un asemenea stat se încadrează în planul dreptăţii divine, şi al împărăţiei lui Dumnezeu.

* * *

Problema războiului şi a păcii. In biserica ortodoxă nu vom găsi formularea vre unei teorii, ca cea a *războiului just* din concepţia romano-catolică sau protestantă. Biserica ortodoxă este *biserica păcii*, a *iubirii*, a *resemnării*, a *iertării*. Popoarele ortodoxe nu sunt popoare războinice. Trăind în armonia şi frumuseţea naturii, ele şi-au însuşit din această existenţă elementul pacificator divin, transpus în fiinţa acestei cosmos. Dumnezeu plouă şi peste cei

drepți și peste cei nedrepți și trimite razele sale binefăcătoare și peste cei răi și peste cei buni.

Mântuitorul este denumit regele *„păcii"*, al *„iubirii"* și al *„dreptății"* — Evrei VII, 2. Trăsătura fundamentală atât a V. T. cât și a N. T. este profund pacifistă. Mesagiul evangheliei este *mesagiul păcii* și al *bunei-voiri între oameni.*

Sabia nu trebue utilizată pentru soluționarea diferendelor. Ea aparține *autorității statului* si nu *idealului bisericii.* *„Stăpânirea este de la Dumnezeu,* ne spune sf. apostol Pavel și *dregătorul nu în zadar poartă sabia, de vreme ce este slujitorul lui Dumnezeu și izbăvitorul mâniei lui, asupra celui ce săvârșește răul"* Romani XIII, 4.

Statului revine deci forța și dreptul spre a cumini pe cei răi și a menține liniștea între cetățeni.

In Noul Testament nu se desființează clasa războinicilor. Mântuitorul vindecă pe sutașul din Capernaum, apostolul Petru botează pe sutașul Corneliu din cohorta italică. Sf. Ioan Botezătorul îndeamnă pe ostașii doritori de pocăință: să nu asuprească pe nimeni, nici să pârască pe nimeni, ci să se mulțumească cu soldele lor. — Luca III, 14.

Nu se impune nimănui a renunța la chemarea sa. Creștinismul nu aduce cu sine răsturnări sociale. El e consevativ.

In imperiul roman sunt deasemeni mulți creștini care fac serviciul militar. Ei sunt utili statului în felul lor de a și face datoria. Ei se roagă pentru împărat și pentru pacea între oameni. Probabil, că unii și luptă. Odată cu transformarea acestui imperiu în *stat creștin,* serviciul militar devine o necesitate pentru apărarea graniților sale. *Sf. Atanasie cel Mare* oprește uciderile — *„dar în războae a suprima pe vrăjmași este și permis și vrednic de laudă..."*. Can. I.

Statul, societatea, colectivitatea trebue să'și apere existența, bunurile și viața cetățenilor în general.

Războiul trece de pe plan individual pe plan social. Dreptul canonic îl precizează și mai mult. Canonul XIII al *sf. Vasile cel Mare* acceptă regula dată de sf. Atanasie și hotărăște în același senz. *„Uciderile din războae nu le-au socotit Părinții noștri între uciderí; mi se pare, că li dau iertare celor care luptă întru apărare pentru cuminție și pentru buna cinstire (de Dumnezeu)* [218].

218. Sintagma Rallis și Potlis IV, p. 131: „Τοὺς ἐν πολέμους φόνους οἱ πατέρες ἡμῶν, 'εν τῖος φόνοις οὐκ ἐλογίσαντο ἐμοι δοκεῖ, συγγνώμην, διδόντες τοῖς ὑπὲρ

Ştefan cel Mare este denumit *apărătorul creştinătăţii.* Patriarhul Antonie numeşte pe ţarul Rusiei în sec. al XVIII cu titlul de *„împărat al Bizanţului"*, dată fiind misiunea sa în lumea ortodoxă spre a elibera popoarele creştine balcanice de sub dominarea musulmană [219]

Dar şi pentru liniştirea *conştiinţii* acelora care au vărsat sânge, canonul sf. Vasilie adaogă: *„că cei cu inimile necurate, — este bine a-i sfătui — să se reţină de la sf. împărtăşanie timp de trei ani"* — XIII.

Dealtfel, însăşi pravilele noastre vechi nu nutresc sentimentul de ură şi răzbunare chiar la ostaşi, ci din contră îi îndeamnă să fie mărinimoşi cu duşmanul învins şi să nu-l ucidă, dacă e scos din luptă — *Pravila de la Govora* —

Este adevărat, că lumea aceasta zace întru cel rău. Dar prin suferinţă ea trebue să se înobileze. Biserica are marea misiune de a mijloci *pacea* între popoare şi în sânul oricărei naţiuni. Ea nu trebue să renunţe la chemarea sa pacifistă. Popoarele se războesc. Dar din durerile lor, vor învăţa, că conflictele între naţiuni nu vor mai putea fi soluţionate prin forţă, ucidere şi vărsare de sânge. Există o dreptate divină. Şi popoarele au datoria de a se integra în această ordine a justiţiei imanente. Forţa, interesul, raţiunea şi dreptatea umană vor trebui să facă loc: înţelegerii prin iubire, şi dreptăţii din dragoste. *„Forţa"* poate fi depăşită, că şi *„viclenia raţiunii"*. Şi socotim, că războiul de astăzi, în care maşina este pusă în serviciul distrugerii, tot maşina va deveni mâne un lucru pacific, aşa cum spune *Scriptura*, că fiarele ei se vor transforma în *unelte ae plug*, iar săbiile în *coase de muncă.*

Avem deplina convingere, că a sosit timpul, ba chiar că momentul este suprem, ca suferinţa omenirii prin o organizare viitoare în spiritul Creştinismului să cucerească definitiv şi acest postulat evanghelic, al *păcii creştine*, după care lumea atât de mult se simte însetată... Orientul poate inspira în această privinţă mult mai profund şi mai clar de cât Occidentul. Doar lumina vine tot de la *Răsărit...*

σωφροσύνης καὶ εὐσεβείας ἀμυνομένοις". Cf. şi Gh. Cronţ: *Biserica ortodoxă şi Războiul de apărare în Omagiu I. P. S. S. Dr. Nicolae Bălan.* Sibiu, 1940. p. 368 şi urm.

219. Tatichtcheff, *Du passé de la diplomatie russe*, citat la Zyzykine: *L'Eglise Ortodoxe et le droit international* în lucrarea: *Procès-Verbaux du premier congrès de Théologie ortodoxe* — Athènes — 1939.

INCHEERE

Ştim, că am depăşit umilinţa ortodoxă, *punând în paralelă structura morală a celor trei mari confesiuni creştine... Am făcut-o însă în interesul adevărului. Noi suntem ortodoxi şi vrem să rămânem ortodoxi... Mirajele apusene nu ne ispitesc. Din contră, avem o datorie şi o misiune aspră, dar necesară de îndeplinit şi anume: de a* unifica această conştiinţei ortodoxă... *Ne sprijinim pe ea. Iar temelia existenţii noastre nu trebue să mai arăte nici o defecţiune în unitatea ei. Omogeneitatea credinţii înseamnă: omogeneitate de năzuinţă, de ideal, de afirmare. Libertatea de închinăciune nu trebueşte să ignoreze imperativul idealului nostru existenţial. Ortodoxismul corespunde acestui ideal. El se împleteşte în modul cel mai intim cu structura noastră etnică. Şi în această* simbioză *stă însăşi tăria şi fiinţa acestui neam. Să-l cultivăm, să-l purificăm de elementele streine şi să-l omogenizăm pe întregul întins al Orientului, iată chemarea teologului de azi şi de mâine...*

Conştiinţa ortodoxă *susţine, întregeşte şi solidarizează pe fiii aceleiaşi naţiuni, iar despărţirile de moment survenite între unii fraţi sunt ironii omeneşti la adresa acelei* justiţii imanente, *pe care Dumnezeu o aplică popoarelor ca şi naţiunilar cu sau fără voia* înaltei diplomaţii, *care ar trebui să prepare şi ea o lume mai bună şi mai apropiată de* idealul creştin...

INDICE ALFABETIC DE NUME

Aertnys-Damen, 36, 48.
Alexandri V. 191, 198, 203, 205, 206, 207, 208.
Alexejev N. 228.
Alivizatos H. 217, 218, 228.
Allier Raul., 221.
Althaus, 115, 130, 131.
Althusius, 121.
Ambroziu, 226.
Andrutsos Hristu, 4, 154.
Antonin de Florența, 50.
Antonie (Patriarh), 240.
Antoine Gabr, 6.
Apostolidu Misail, 4.
Aristotel, 5, 7, 11.
Arseniev N. 154, 155.
Atanasie cel Mare, 226, 239.
Athenagora, 5.
Augustin (fer.), 5, 15, 20, 28, 42, 56, 58, 70, 71, 76, 105.

Bayet Albert, 26, 28.
Bălan Niculae dr., (Mitr.), 197, 240.
Ballerini Antonii, 6, 59.
Barth Karl, 97, 102, 103, 112, 113, 116, 124, 125, 130, 138, 139, 147.
Barth Peter, 112, 113, 114, 124, 125, 144.
Barth Paul, 192, 222.
Basarab Matei, 191, 212.
Basquez Gabr., 6.
Bauny Steph., 6.
Baumgarten Alex. Gottlieb, 10.
Baumgarten Iacob Sigmund, 10.
Beanchi de Luca, 56.
Bellarmin, 56, 164.
Bernardin de Sienne, 50.
Benescu Ilie, 4.
Benedict XIV (Papă), 26, 43, 52.
Berdiaeff N., 5, 154.
Beringer, 19.
Bérthier Abbé, 26.
Beza Theodor, 119, 120.
Blajevici Teoctist, 4.
Blondel M., 12.
Bonaventura, 13.
Bonomelli, 156.
Bouglé, 217.
Brăiloiu K. V. 187, 194, 195.
Brière Ives, 37.
Bréhier E., 11.
Bruhnes G. 63, 155, 156.
Brunner Emil, 112, 115, 124.
Buddeus, 10.
Bulacu M. (Pr.), 171.
Bulgacoff Sergiu, 154, 161, 170, 207, 217, 218, 219, 228.
Bussembaum Herman, 6, 26, 27.

Cajetanus (Card.), 50, 51.
Calasanctius Fr. Iosephs, 6.
Călinescu Ștef. Icon., 4.
Calimah Scarlat, 187, 193, 212.
Calist, 9.
Calvin, 80, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102 103, 104, 105, 106, 107, 108 109, 110, 111, 112, 116.
Canisius, 8.
Cantemir Dim. Ç-tin. Voevod, 3, 5.
Caraja, 187, 189, 190, 191, 193, 212, 213, 227.
Cartojan N., 156, 187, 198, 200, 202.
Castropolaus Ferd. de, 6.
Catargiu Barbu, 196.

Cathrein Victor, 6, 9, 24, 28, 40, 209.
Chénon E., 36, 52.
Choisy, 109, 110.
Cicero, 7.
Ciprian, 31, 226.
Climaci I. (S.), 71.
Cireşanu Badea, 158.
Clement Alex., 5, 31, 214, 226.
Clérmont Th., 33, 34.
Cornélissen Christian, 5.
Conord Paul, 112, 113.
Copronim C-tin, 9.
Constantin cel Mare, 9, 210, 226.
Costescu C. Chiru, 197.
Costea Traian Pr., 213.
Crainic Nichifor, 155, 169.
Cristian V., 37.
Cronwell, 121, 146, 147.
Cronţ G. 168, 240.
Crusius Aug. Christian, 10.
Crüger Theod., 10.
Cunow H., 209.

Damen, 11.
Damaschin Ioan, 5, 13, 14, 21, 163.
Danäus, 9.
Demant V. A., 112, 115, 124, 125.
Descartes, 10.
Dibelius, 115.
Dimitrie C-tin, Voevod, 3.
Dionisie Areopagitul, 13.
Döllinger, 12.
Donat, 6.
Dostoiewschy, 166.
Duballet, 36.
Dürr Joh. Konr., 9.

Eduard VI, 127.
Ehrenberg Hans, 155.
Ehrle, 11.
Engels Fr., 209.
Erdemann, 10.
Escobar Ant. de, 6, 173.
Eusebiu de Cezareia, 226.

Fecioru Th., 198, 203, 205.
Fedotoff J., 228.
Feretti, 6.
Fichte, 10.
Filitti C. Ioan, 195, 196.
Florovschi G. V., 155, 156.
Fotie, 226.
Fouillée Alf., 66.
Franck, 10.
Franklin Benjamin, 151.
Frassinetti, 6.
Funk, 49.

Gala Galaction, 155.
Galéot, 36, 55.
Gass W., 6.
Gelasius I (Papă), 56.
Gerhart May, 112.
Gernhard din Rudolfsstadt, 95.
Gerstenmaier Eug., 112, 115, 123.
Gheorghiu Vas., 18, 37.
Ghica D. Alex., 197.
Gilson Et., 7, 8, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 22.
Gladstone, 147,
Goltz H., 10.
Gonzales Thyrsus, 6.
Gonsset Théod., 6.
Göpfert Adam., 6, 28, 29, 30, 32, 33, 36, 45, 46, 47, 59.
Gorky, 164.
Grigorie de Nazianz, 226.
Grigorie de Nissa, 163, 172, 226.
Grisar, 62, 63, 68, 69, 70, 81, 82, 87.
Grotius Hugo, 58, 121, 122.
Guetée W., 154.
Gury, 6, 12, 28, 32, 33, 34.
Gutberlet C., 6.
Grutzmacher R., 11.

Harless, 10.
Harmenopulos C-tin., 194.
Harnack Ad., 155, 156.
Haşdeu B. P., 3.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Hackel Alfred Dr., 155.
Hegel, 10.
Heidegger, 10.
Heiler, 155, 156.
Herbart, 10.
Hérbigny, 155.
Hermann W., 10.
Henri George, 152.
Herrmann W., 6.
Hinneberg, 11.
Hirscher J. B., 6.
Hobbes, 122.
Höffding, 11.
Hofmann, 10.
Hooft d'Visser Dr., 123, 124, 125, 155.
Holl, 156.
Hrisostom Ioan (Sf.), 214, 220, 226.
Huber Max, 130, 131, 132, 133.
Hughes, 152.
Hume D., 10.
Hutcheson, 10.

Iacob (Apost.), 216, 224,
Ilgner Carl, 36.
Ioan (Ev.), 30, 71.
Inocentius XI, 33.
Ionescu Şerban, 4, 66, 115, 126. 142, 148, 214, 216, 217, 218, 219, 228.
Iordăchescu Valeriu, Pr., 30.
Iorga N. 233.
Ipsilante Alex., 187, 188.
Isaac Sirul (Sf.), 175.
Ispirescu Petre, 198.
Iustin, 5.
Ivan Iorgu, 211, 213.

Janet P., 66.
Jolivet, 12.
Julien Mgr., 36.
Justinian, 192, 193, 211, 212, 226.

Kant. Im., 10.
Kartaschov, 155, 228.
Kasovin, 154.
Kattenbusch Fr., 155, 156, 173.
Kautschy K., 209.
Kechermann, 10.
Keller Franz, 36, 49.
Kingsley, 152.
Kirn O., 10.
Knöpfler, 148.
Knox John, 121.
Koch A., 6.
Kogălniceanu Mihail, 195.
Köstlin J., 10.
Kovincici Uros, 153.
Kropotkin P., 5.
Kübel R., 10, 12.
Kuyper, 147.
Kury Adolf, 156.

Lacroix Claud., 6.
Lactanţiu, 226.
Laymann Paul, 6.
Lony Job., 10.
Lang Mich., 9.
Lehmkuhl, 6, 12, 26.
Leibniz, 10.
Lemme L., 10.
Leon Înţelep., 194, 211, 222, 226.
Leon Isaurul, 9, 194.
Leon XIII (Papă), 32, 43, 44, 54, 56.
Lessius, 173.
Lieb Fritz, 156, 166.
Liguorio Alphonsus, 6, 7, 11, 12, 26, 28,30, 32, 33, 34, 36, 50, 52.
Linsenmann Franc., 6.
Lipps Th., 11.
Locke John, 122.
Loichiţă V., 155.
Loofs, 156.
Lovinescu, 174, 196.
Lübeck, 155, 156,
Ludlow, 152.
Luthard Ernst Chr., 8, 10, 12, 26, 27.
Luther, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 70, 72, 73, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 99, 116, 119, 124, 129, 130, 141, 143, 149, 150, 152.

Macarie, 154.
Maritain Jaques, 12.
Martensen, 10.
Mathieu H., 36.
Maurenbrecher Max, 36.
Maurice, 152.
Mausbach Joseph, 6, 8, 9, 12, 25, 36.
Max von Saxen, 155, 156.
Mazota Nic., 6.
Mehedinți Simion, 156, 197, 198, 200, 202, 228.
Melanchton, 81.
Menn Will, 115.
Michel P., 6, 26, 28.
Mihălcescu Ioan, Dr., 4, 8, 17, 18, 27, 67, 153, 154.
Milaș Nicodim, 153, 232.
Mironescu Athanasie, Dr., 4, 217, 227.
Moisiu Inochentie, Arhim., 4.
Molina, 59.
Mosheim, 10.
Moulart, 36.
Movilă P., 8.
Mückermann, 156.
Müller Ern., 6.

Nathusius, 115.
Nazarie C-tin, Icon., 4.
Neagoe-Vodă Basarab, 3, 5.
Nichifor Mărturisitorul, 220.
Nicodim P. S. S., 155.
Nicolau Dr., 215.
Nicolescu Alex. Dr., 6, 9, 23, 25, 26, 28, 29, 30, 31.
Nicomach, 5.
Nivard Marcello, 6, 36, 47, 53, 54, 55, 56, 57, 58.
Nöldin, 6.

Oldham Dr., 123, 124, 125, 147, 155, 169.
Origen, 105, 162, 171.
Orezechowski, 6.
Osiader Joh., 10.
Ostrogorsky G., 158.

Palama Grigorie, 164.
Palmieri Aurelius, 154.
Pamfilie T., 203.
Pannier Jean, 116.
Pascheff, 217, 218, 219.
Paul III (Papă), 64.
Pascal Blaise, 25, 35.
Pius IX (Papă), 32.
Pius XI (Papă), 59, 60, 61, 123.
Pius XII (Papă), 60, 123.
Paulsen, 7, 8, 9, 11, 12, 171.
Pavel (Apost.), 23, 29, 71, 72, 77 85, 113, 116, 165, 216, 239.
Perrin Léonédas, 156.
Peretz, 5, 156, 183, 190, 193, 194.
Pfleiderer, 10.
Pictet, 10.
Pikerus, 9.
Piper Otto, 130, 134, 135, 138.
Plato, 7.
Popovici Eusebiu, 154.
Popescu Haralambie, Ic. Stavr. 153.
Popovici N. Dr., 153, 227.
Popescu M. Teodor, 155, 157.
Pourrat, 68.
Prummer Dom. M., 6, 7, 9, 11, 20, 22, 31, 32, 33, 34, 36, 48, 50.
Pruner Gr. J., 6.
Puffendorf, 122.

Rădulescu Andrei, 195.
Rădulescu C. Motru, 198, 200, 205, 208.
Ragaz, 115,
Rambach, 10.
Rațiu Ioan, Dr., 4.
Regnault, 174, 196.
Reinhard, 10.
Reinhold Volkmar, 10.
Reynaudus Theoph., 6.
Reusch Peter, 10.
Reuter Joh., 6.
Robert, 10.
Roger Willians, 146.
Rosecher, 224.

Rousseau, J. I., 10.
Rothe, 10.

Sabeti Aloysius, 6.
Sailler M., 6, 12.
Sanchez Thomas, 6.
Saint-Simon, 13.
Scheler Max, 36, 49.
Schilling Otto, 6, 36, 48, 53, 56.
Schleiermacher, 10, 63.
Scriban Augustin, 4.
Scriban Filaret, 4.
Scriban Iuliu, Arhim., 4.
Secberg Keinhold, 11, 64.
Sertillange, 12, 36.
Slater Thomas, 6.
Simon Hub., 6.
Socrate, 22.
Söderblam Natan, 156.
Soloviev V., 154, 159.
Sombart-Werner, 36, 47, 48, 49, 50, 51, 146, 147, 150.
Sortais, 6.
Spencer H., 10.
Spes Ed., 37.
Spinoza, 10.
Spulber A., 5, 9, 153, 194, 211, 222.
Stein Ludwig, 209,
Stefan cel Mare, 240.
Steinhausen, 9.
Stephen L., 10.
Stoika Dr. N. N., 234.
Stourdza Al. 155, 168.
Suarez, 173.
Svetlov P., 154.

Toylos Sirling G. R., 120, 121.
Tărălă Zosima, Arh., 153.
Tatichtcheff, 240.
Teofil de Alexandria, 222.
Teodorescu G. Dem., 798, 204, 206.
Theodosie, 226.
Terillus Ant., 6.
Tertulian, 31, 226.
Thimothée P., 6, 26, 31, 34.
Thomas din Aquino (Sf.), 5, 7, 9, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 20, 21, 22, 29, 48, 49, 50, 56, 58, 62.
Tyciak Julius, 155, 159, 173, 177, 180.
Töllner I. G., 10.
Tonqueville Alexis, 122, 217.
Traub, 10.
Troeltsch E. 10. 11, 36, 37, 49, 51, 93, 98, 108, 109, 110, 111, 112, 115, 119, 120, 121, 122 128, 145, 146, 147, 149, 150.

Vaihinger, 151.
Vamva, 4.
Vansittart-Neole, 152.
Varcérno Gabr. de, 6.
Vasile C. Mare (sf.), 71, 72, 158, 172, 211, 212, 220, 226, 239, 240.
Vermeersch, 36.
Vintilescu Petre, Pr., 4, 180.
Vincent Abbé, 26.
Visser Dr., 147.
Vyscheslavzew B., 156, 164.
Viva, 6.

Waläus Anton, 10.
Weber Max, 49, 145, 149, 150, 151.
Weiss H., 11.
Wendland, 112, 115.
Werner K., 6.
Westermarck Edward, 221.
Wiese L.. 171.
Wilbbois, 155.
Wolff Christian, 10.
Wünsch Georg, 36, 47, 49, 50, 51, 53, 95, 98, 112, 115, 145, 149, 150.

Zancow Ștefan, 154, 228.
Zjzjkine Michel, 228, 240.
Zwingli, 80, 143.
Xenopol, 192, 193, 202.

CUPRINSUL

	Pagina
1. Cuvânt înainte	1
2. Morala ortodoxă față cu celelalte morale confesionale. — Introducere —	3
3. Elemente structurale	3— 10
I.	
4. **Etica romano-catolică** — Priviri Generale	11— 13
5. Structura dogmatică a Romano-Catolicismului	13— 19
6. Raționalismul eticei tomiste	20— 23
7. Cazuismul pragmatic al poruncilor creștine	24— 35
8. **Etică socială romano-catolică**	35— 62
9. Familia	36— 40
10. Societatea	40— 41
11. Ideia de proprietate	41— 44
12. Munca	44— 48
13. Problema capitalului	48— 53
14. Problema statului	53— 57
15. Problema războiului și a păcii	57— 62
II.	
16. **Etica protestantă**	62
17. **Lutheranismul** — Structura dogmatico-morală	63— 82
18. **Etica socială lutherană**	83— 96
19. Individualul și socialul	83— 84
20. Familia	84— 87
21. Statul	87— 91
22. Problema războiului	91— 93
23. Oeconomia,	93— 94
24. Munca, profesiunea capitalul, specula, profitul	94— 96

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

III.

Pagina

25. **Calvinismul şi Neo-calvinismul** 96
26. Structura sa ideologică şi moral-socială . . . . . 96— 98
27. Ideia de Divinitate — Predestinaţiunea — . . . . . 98—103
28. Problema omului, a libertăţii şi a vieţii creştine . . . 103—116
29. Problema statului . . . . . 116—126
30. Problema războiului . . . . . 126—129
31. Pacifismul calvin . . . . . 129—142
32. **Ethosul social al bisericii reformate** . . . . . 142—147
33. Concepţia economică după Calvin şi Neo-calvinism . . 148—152
34. Munca, profesiunea, proprietatea, capitalul, profitul . . 149—152

IV.

35. **Morala ortodoxă** 153
36. Deosebiri confesionale sub unghiul moral . . . . . 153—157
37. Elementul revelat şi elementul raţional în concepţia ortodoxă . . . . . 157—161
38. Obiecţiunea lui Bulgakoff contra idealului etic . . . . 161—165
39. Personalitatea creştină — Conştiinţa ortodoxă — . . . 165—167
40. Dragostea, toleranţa şi mila creştină . . . . . 167—173
41. Contribuţia cultului liturgic la formarea sufletului ortodox. 173—183
42. Spiritul creştin al vechilor legiuiri juridice . . . . . 183—197
43. Folclorul religios şi caracterizarea etică a sufletului în ortodoxism . . . . . 197—208
44. **Morala socială ortodoxă** 209
45. Familia . . . . . 209—215
46. Societatea . . . . . 215—217
47. Ortodoxismul şi oeconomia . . . . . 217—219
48. Munca . . . . . 219—221
49. Proprietatea . . . . . 221—223
50. Capitalul . . . . . 223—225
51. Camăta sau uzura . . . . . 225—227
52. Statul şi biserica în concepţia ortodoxă şi cu referire la ideologia totalitară a Statului . . . . . 227—238
53. Problema războiului şi a păcii . . . . . 238—240
54. Încheere 241
55. Index de nume, alfabetic . . . . . 242—246

BIBLIOTECA UNIVERSITATII - IASI

DE ACELAŞ AUTOR:

1. *Consideraţiuni critice asupra Eticei Materialismului economic.* Pag. 200. Ed. II-a revăzută şi mărită, Bucureşti, 1938.
2. *Sisteme moral-filosofice*, Bucureşti, pag. 40. Bucureşti, 1931.
3. *Morala Creştină* Ed. II revăzută şi mărită. R-Vâlcea, 1930. p. 285.
4. *O dispută creştino-filosofică — Problema conştiinţii* — pag. 64, Bucureşti, 1934.
5. *Teoria Ideilor-Forţe. Cu aplicare la ideia morală, socială şi religioasă.* Pag. 120, Bucureşti, 1925.
6. *Ideia de Dreptate şi Forţa ei socială* — Bucureşti, 1932.
7. *Atitudini etico-sociale scoase din viaţa Sf. Ioan Hrisostom*, Bucureşti, 1924.
8. *Morala antică şi Morala creştină* — Studiu în Revista „Solidaritatea". 32 pag. Bucureşti, 1928.
9. *Criteriul moral obiectiv.* — Un capitol de filosofie morală — pag. 48. Bucureşti, 1926.
10. *Axiomatica unei filosofii creştine* — Bucureşti, 1936,
11. *Mişcarea social-creştină în biserica română* — Bucureşti, 1936.
12. *In afară de catedră* — Bucureşti, 1938, pag. 294.
13. *Fouillée's Verhältnis zu Kant.* Leipzig, 1915.
14. *Le Christianisme et les problèmes sociaux-économiques*, Athènes, 1938.
15. *Le Problème d'une sociologie chrétienne* — XIV-e Congrès International de Sociologie. Bucarest, Roumanie.

Sub tipar:

1. *Les Enseignements philosophiques et sociaux des Saints Pères de l'Eglise. — Avec une introduction sur l'axiomatique d'une Philosophie chrétienne. —*
2. *Idealul moral-creştin şi realizările lui sociale.*
3. *Sistemul moral al Evoluţionismului.* Expunerea concepţiei evoluţioniste. Etica evoluţionistă şi combaterea ei.
4. *Prelegerile Universităţii populare* **„Solidaritatea"** *de la Râmnicul-Vâlcii, ţinute în anul 1940.*

1985
1960

TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI
BUCUREȘTI
1941

PREȚUL LEI 200

CU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY